

Антропология и классика. Шесть лекций, прочитанных в Оксфордском университете

Сэр Джон Линтон Майрс

Гилберт Мюррей

Эндрю Лэнг

Ф. Б. Джевонс

W. Уорд Фаулер

Сэр Артур Эванс

ANTHROPOLOGY AND THE CLASSICS

SIX LECTURES DELIVERED BEFORE
THE UNIVERSITY OF OXFORD

BY

ARTHUR J. EVANS

ANDREW LANG

GILBERT MURRAY

F. B. JEVONS

J. L. MYRES W.

WARDE FOWLER

EDITED BY

R. R. MARETT

The Project Gutenberg eBook of Anthropology and the Classics

Эта электронная книга может быть использована любым человеком в Соединенных Штатах и большинстве других стран мира без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать ее, дарить или повторно использовать на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге или на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: Антропология и классика

Редактор: Р. Р. Маретт

Автор: Сэр Артур Эванс

У. Уорд Фаулер

Ф. Б. Джевонс

Эндрю Лэнг

Гилберт Мюррей

Сэр Джон Линтон Майрс

Дата выхода: 1 декабря 2016 [eBook #53646]

Последнее обновление: 23 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Электронный текст подготовлен deaurider, Paul Marshall и Online Distributed Proofreading Team (<http://www.pgdp.net>) на основе изображений страниц, щедро предоставленных Internet Archive (<https://archive.org>)

*** НАЧАЛО ЭЛЕКТРОННОЙ КНИГИ ПРОЕКТА ГУТЕНБЕРГ "АНТРОПОЛОГИЯ И КЛАССИКА" ***

Электронная книга проекта "Гутенберг", "Антропология и классика", авторы: сэр Артур Эванс, Эндрю Лэнг, Гилберт Мюррей, Ф. Б. (Фрэнк Байрон) Джевонс, сэр Джон Линтон Майрес и У. Уорд (Уильям Уорд) Фаулер, под редакцией Р. Р. (Роберта Ранульфа) Маретта.

Примечание: Изображения оригинальных страниц доступны через Internet Archive. [См. <https://archive.org/details/AnthropologyAndTheClassics>](https://archive.org/details/AnthropologyAndTheClassics)

АНТРОПОЛОГИЯ И КЛАССИКА

ШЕСТЬ ЛЕКЦИЙ, ПРОЧИТАННЫХ В
ОКСФОРДСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

АРТУР ДЖ. ЭВАНС
ЭНДРЮ ЛЭНГ ГИЛБЕРТ МЮРРЕЙ
Ф. Б. ДЖЕВОНС ДЖ. Л. МАЙРЕС У. УОРД ФАУЛЕР

ОТРЕДАКТИРОВАНО

R. P. МАРЕТТ

СЕКРЕТАРЬ КОМИТЕТА ПО АНТРОПОЛОГИИ

ОКСФОРД
В КЛАРЕНДОНСКОМ ИЗДАТЕЛЬСТВЕ
MCMVIII

ГЕНРИ ФРОУД, М.А.

ИЗДАТЕЛЬ ОКСФОРДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ЛОНДОН, ЭДИНБУРГ, НЬЮ-ЙОРК
ТОРОНТО И МЕЛЬБУРН

ПРЕДИСЛОВИЕ

Антропология и гуманитарные науки - на словах можно было бы предположить, что они созвучны, но на практике они разделяют область человеческой культуры между собой. Типы человеческой культуры, по сути, сводятся к двум, более простому и более сложному, или, как принято говорить (оценивая свои собственные достижения, я не сомневаюсь, справедливо), низшему и высшему. По сложившейся традиции антропология занимается исключительно культурой более простого или низкого типа. Гуманитарные науки, с другой стороны, - те гуманистические исследования, которые для нас, во всяком случае, имеют своим источником литературу Греции и Рима, - концентрируются на всем, что является наиболее конститутивным и характерным для высшей жизни общества.

Что же тогда делать с явлениями переходного периода? Неужели их следует оставить в качестве "ничейной земли", буферного участка, специально оставленного неразработанным, чтобы, так сказать, сподвижники варварства не перессорились с друзьями цивилизации? Очевидно, что в интересах науки мирное проникновение должно быть терпимым, более того, поощряться сразу с двух сторон. Антропология должна двигаться вперед, а гуманитарные науки - назад. И нет ни малейшей причины (если только не считать причиной предрассудки) для возникновения конфликта между интересами, которые таким образом приводятся к смешению.

Действительно, какой может быть конфликт, когда, как в случае с каждым из авторов данного тома, два рассматриваемых интереса - антропология с этой стороны и классическая археология и наука с другой - являются совместной заботой одного и того же человека? Доктор Эванс является одним из ведущих авторитетов в области доисторической Европы, а также, восстановив минойскую эпоху, представил историю Греции в новой и справедливой перспективе. Доктор Лэнг - известный антрополог, и никто, даже среди его коллег, не обогатил эту науку таким количеством оригинальных и плодотворных гипотез; тем не менее он нашел время (да и на многое другое тоже нашел время!) не только для перевода Гомера, но и для обоснования самого своего существования. Профессор Мюррей может обратить свой редкий дар сочувственной проницательности то на переосмысление музыки Еврипида, то на анализ элементарных сил, которые соединяются и кристаллизуются в греческом эпосе. Директор Джеворнс известен своими блестящими предложениями в отношении ранней истории религии; но он также трудился на благо европейской археологии, а его издание *"Римских вопросов"* Плутарха очень ценно для изучающих классическую древность. Профессор Майрес, хотя он преподает греческий язык и литературу так, как современный человек хотел бы, чтобы их преподавали, и является эрудированным археологом в придачу, все же не может иметь большего права на наше уважение, чем то, что из многих преданных помощников он сделал больше всех для организации эффективной школы антропологии в Оксфордском университете. Наконец, мистер Уорд Фаулер, живое воплощение, каким он является в глазах всех своих друзей *"Гуманитарных писем"*, одновременно является историком греко-римского города-государства и умеет владеть сравнительным методом, чтобы извлечь человеческий смысл из величественных, но несколько бездушных обрядов Древнего Рима. Если только не приписывать этим выдающимся людям раздвоение личности какого-то диссоциированного и болезненного типа, они, будучи антропологами и гуманистами одновременно, вряд ли смогут не вести согласованную работу с обеих сторон своего предмета, подобно тому как умный инженер может начать работу над своим тоннелем с обеих сторон горы.

Однако справедливо будет добавить, что в данном случае первый шаг был сделан со стороны антропологии. Шесть лекций, составляющих этот том, были прочитаны в течение Михайловского семестра 1908 года по инициативе Комитета по антропологии, который с самого начала своей деятельности постоянно держал в поле зрения необходимость побуждения классических ученых к изучению низшей культуры в той мере, в какой она влияет на высшую. Антропология, несомненно, должна часто отвлекаться на линии развития, ответвляющиеся в разных направлениях от пути, ведущего мимо Афин и Рима. Однако для нас, а следовательно, и для нашей науки, последний остается центральным и решающим путем социальной эволюции. Короче говоря, общая ориентация антропологии, как представляется, всегда должна быть направлена на рассвет того, что Лекки так удачно называет *"европейской эпохой человеческого разума"*.

Наконец, несколько слов можно сказать в объяснение выбранного названия. Антропология и классика" как нельзя лучше подходит для выражения той связи интересов, о которой уже упоминалось, - связи, столь прекрасно продемонстрированной жизненным опытом каждого из авторов этого тома. Но какой-нибудь близорукий критик может возразить, что, как бы хорошо оно ни подходило для обозначения объема работы в целом, название вряд ли применимо к тому или иному эссе, взятому само по себе. Конечно, не имеет большого значения, если это так; но так ли это? Лекция доктора Эванса носит вводный характер. Чтобы получить импульс для нашего воображаемого прыжка в классический период, мы начинаем, правда, с пещерного человека, но уже переступили порог, добравшись до критянина. Гомер, Гесиод, Геродот - их претензии на звание классиков вряд ли будут оспариваться. Остаются

римские сюжеты, магия и люстрация. В каком смысле они являются классическими? Говоря языком биологии, если греческая литература является врожденной, то римская - в значительной степени приобретенной. Поэтому в ней нет "песен перед восходом солнца"; для нее "отец истории" не может родиться заново. Дух не в меньшей степени, чем форма, является импортом. В частности, магико-религиозные верования Лациума утратили свою на подражателя Греции и Востока. Однако первозданная природа все равно вырвется наружу, а римляне, к тому же, были набожным народом, который любил останавливаться на своих *истоках*. Чтобы оценить величайшего из латинских классиков, Вергилия, чтобы не заглядывать дальше, нужно, по крайней мере, получить право приветствовать его как собрата по античности. Для остальных эти эссе - не более чем *vindemiatio prima*, первая уборка урожая. Когда урожай будет собран полностью, настанет время сказать в отношении классики как Греции, так и Рима, насколько старое продолжает жить в новом, насколько то, что студент в своей спешке склонен называть "выживанием", означает силу, которая все еще дергает за сердечные струны даже самого искушенного и властного наследника веков.

Р. Р. Маретт.

СОДЕРЖАНИЕ

ЛЕКЦИЯ I	СТРАНИЦА
Распространение примитивной пиктографии в Европе и ее влияние на происхождение письменности. А. Дж. Эванс	9
ЛЕКЦИЯ II	
Гомер и антропология. А. Лэнг	44
ЛЕКТУРА III	
Ранний греческий эпос. По Г. Г. А. Мюррею	66
ЛЕКЦИЯ IV	
Греко-итальянская магия. Ф. Б. Джевонс	93
ЛЕКТУРА V	
Геродот и антропология. Дж. Л. Майрес	121
ЛЕКТУРА VI	
Lustratio. По В. В. Фаулеру	169

ЛЕКЦИЯ I

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПИКТОГРАФИИ В ЕВРОПЕ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПИСЬМЕННОСТИ

Распространенная ранее среди ученых-классиков идея о том, что до появления финикийского алфавита в Древней Греции не существовало развитой системы письменной коммуникации, в настоящее время практически разрушена. Само по себе такое предположение свидетельствует не только об отсутствии воображения, но и о намеренном закрытии глаз на доказательства, предоставленные примитивными расами по всему миру.

Можно ли, учитывая эти аналогии, поверить, что форма ранней культуры, достигшая той стадии, которую открыли нам открытия Шлимана в Микенах, была, с точки зрения письменной коммуникации, ниже краснокожих индейцев? По крайней мере, мне было ясно, что этот очевидный пробел в наших знаниях в конце концов должен быть восполнен. Именно с этой инстинктивной уверенностью я подошел к исследованию критского региона, и результаты открытий в источнике и семинарии микенской культуры Греции теперь вывели этот вопрос за рамки споров. Глиняные архивы, найденные в Кносском дворце и других местах, доказали, что доисторический критянин уже за тысячу лет до появления первой письменности классической Греции прошел через все стадии эволюции высокоразвитой системы письма.

Есть свидетельства простой пиктографической стадии и выросшей из нее условной иероглифической системы. Кроме того, они свидетельствуют об эволюции из этих ранних элементов необычайно развитого типа линейного письма, для которого известны две взаимосвязанные формы.

Подробный рассказ об этих полностью оснащенных формах письма, возникших в минойском мире, будет дан в другом месте.^[1] Пока же мне хотелось бы, чтобы вы рассматривали эти первые плоды литературного творчества на европейской почве в их связи с деревом очень древнего роста и распространения корней и ветвей, которые, таким образом, в полноте времени привели их в движение. Я имею в виду примитивную картинную и знаковую письменность, которая с незапамятной древности была распространена по всей Европе и граничащему с ней Средиземноморскому региону.

При попытке общего обзора различных провинций - если можно так выразиться, в которых сохранились остатки этой древней пиктографии, - необходимо в первую очередь обратить внимание на одну из них, настолько отдаленную по времени и обстоятельствам, что ее можно с полным основанием считать принадлежащей к более древнему миру.

Я имею в виду замечательные свидетельства использования пиктографических фигур и знаков, и даже некоторых настолько изношенных использованием, что их можно описать только как "алфавитные", среди настенных рисунков и гравюр "периода оленей" - если использовать этот термин в его самом широком общем значении.



Рис. 1. Преследующий олень.

Весь цикл рисунков пещерных обитателей позднего палеолита в значительной степени можно назвать "картинной живописью" в самом общем смысле этого слова. Рисунки и резьба оленей и бизонов, а также более опасных животных, таких как мамонт, пещерный медведь и лев, несомненно, были посвящены личному опыту. Во всяком случае, в одном случае, когда обнаженный человек преследует оленя, выгравированном на оленьем роге, мы имеем реальную запись погони.

Но помимо этого более сложного вида сюжетных изображений, масса новых материалов, в основном благодаря терпеливым исследованиям месье Картальяка, Капитана, аббата Брейя и покойного М. Пьетта, пролила совершенно новый свет на развитие пиктографии у позднепалеолитических народов. Серия полихромных настенных росписей, обнаруженная в большой пещере Альтамира близ Сантандера в Испании, а также найденные в Грот де Марсулас и других местах на французской стороне Пиренеев, с их яркими красками и кьяроскуро, представляют это первобытное искусство в совершенно новом свете. Более того, наложение одной картины или гравюры на другую на стенах пещер дало новые ценные свидетельства о последовательности различных фаз этого "пристеночного" искусства. Нам приходится иметь дело с почти неисчерпаемыми палимпсестами.

Однако в данной связи особый интерес представляет тот факт, что наряду с более крупными и полными изображениями в самом нижнем слое этих наскальных палимпсестов появляются сокращенные фигуры и линейные знаки, которые уже временами приобретают поистине алфавитный характер.

Здесь мы имеем свидетельство постепенного перехода от более простых к более сложным формам. С другой стороны, в ряду этих изображений часто можно проследить и *обратный* процесс - постепенное вырождение более пиктографических форм в их сокращенные,

линеаризованные эквиваленты. Аббат Брейль, например, недавно опубликовал серию таблиц, показывающих прогрессивное вырождение и стилизацию голов лошадей, козлов, оленей и волов.[2] Не разделяя его взглядов во всех их деталях, очевидно, что эта производная серия в целом может быть четко оформлена. Сокращение бычьих голов на [рис. 2](#) достаточно четко прослеживается вплоть до № 12, хотя можно ли проследить дальнейшее движение по спиралевидным знакам, которые следуют за ним, остается под большим вопросом. Стоит отметить, что любопытную параллель с этими очень древними примерами вырождения головы быка можно найти среди критских и кипрских знаков минойской и микенской эпох.

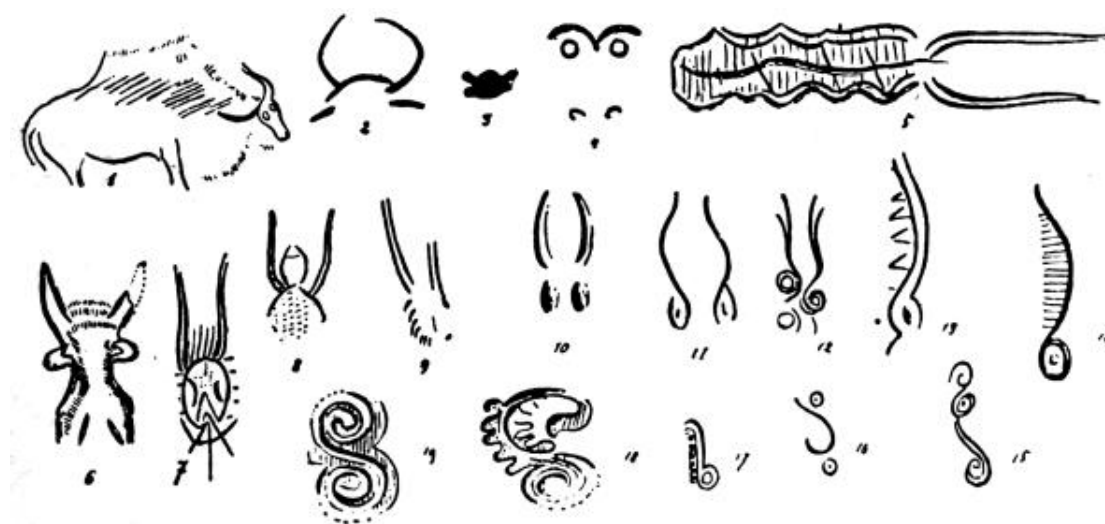


Рис. 2.

Однако эволюция фигурных изображений в "период оленя" приводит к другому результату, который также имеет параллели в истории более позднего искусства, но, похоже, не столь общепризнан. Деграция более или менее законченных фигур в простые линейные реминисценции, показанная на [рис. 2](#), нам хорошо знакома. Это хорошо видно, например, на примере отношения демотических и иератических египетских знаков к иероглифическим. Но иногда забывают, что простые линейные формы иногда оказываются более древними, и что, даже как, я думаю, можно показать на примере некоторых египетских иероглифов, линеаризация изобразительной формы была всего лишь возвращением к тому, что на самом деле было первоначальной формой фигуры. Я также был поражен тем же явлением, когда прослеживал генезис некоторых иероглифов минойского Крита. Достаточно взглянуть на грубые попытки детей изобразить предметы, чтобы увидеть, что простые линейные формы, которые можно назвать стилем "грифельного карандаша", предшествуют более сложной стадии рисования. Искусство начинается со скелетов, и только постепенное совершенствование облекает их в плоть и кровь.

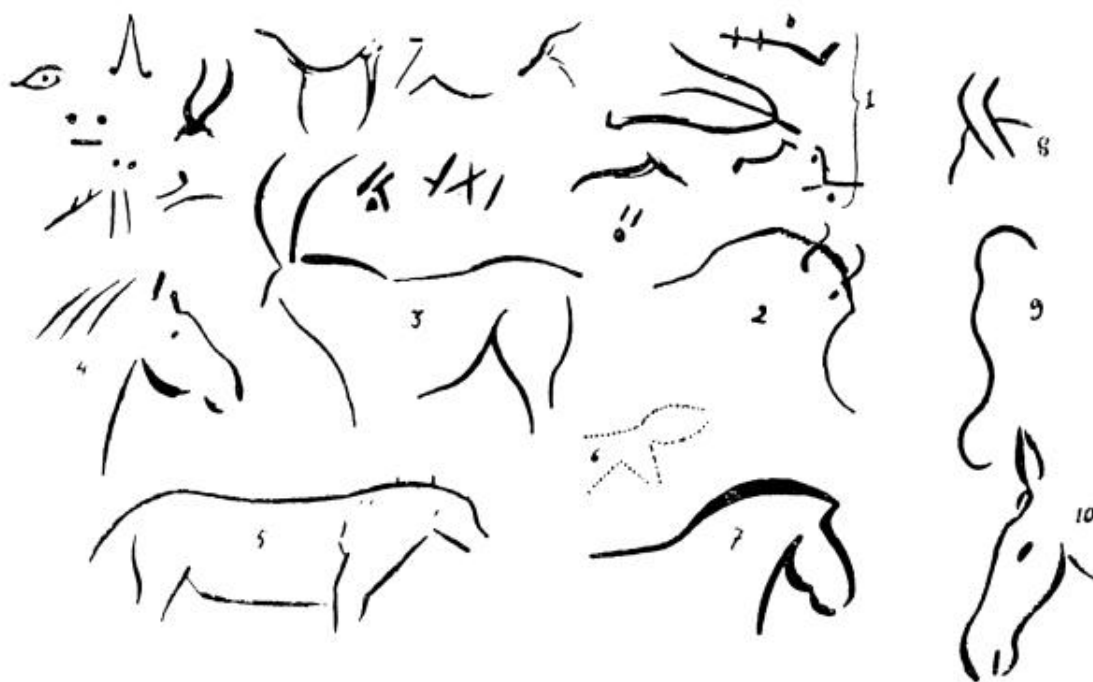


Рис. 3.

Так, по-видимому, было и с людьми Оленя. Уже было замечено, что стратиграфия картин и гравюр на [каирских](#) стенах, исследованная аббатом Брейлем, показывает, что самые ранние из них были линейными набросками простейшего вида.^[3] Они похожи на те, что может нарисовать ребенок. Похоже, что часто их оставляли незавершенными из-за простой лени, давая лишь часть фигуры, чтобы ее можно было идентифицировать. Например, № 9 в таблице, приведенной [на рис. 3](#), - это всего лишь набросок передней части головы мамонта, даже бивни и глаз опущены. На № 2 изображена лишь небольшая часть головы бизона. Глаз в начале таблицы кажется человеческим и может быть идеограммой того, кто его нарисовал. Кроме этих узнаваемых набросков, есть и другие линейные изображения самого незначительного вида, но которые, можно не сомневаться, несли определенный смысл для тех, кто их нарисовал. Некоторые из них, более того, имеют чисто алфавитный характер. Здесь есть X, L, T, перевернутые вверх ногами, и они научились расставлять точки над *i*.

Действительно, странно, что в самом начале своего творчества человечество должно было создать элементарные фигуры, которые наиболее совершенные алфавитные системы просто повторили. Элементы развитого письма действительно существовали, но еще не пришло время, когда можно было бы осознать их реальную ценность. Лишь по прошествии целых эонов времени, в результате постепенного упадка и конвенционализации гораздо более сложной пиктографии, цивилизованное человечество вернулось к этим "нищенским элементам", и родилась литература. Однако не стоит забывать, что существование этого древнего семейства линейных фигур, их выживание или возрождение во всем мире в виде простых знаков и обозначений всегда оказывало формирующее влияние. Вполне возможно, что у распавшихся элементов пиктографического или иероглифического письма была тенденция к ассимиляции с такими стандартными линейными типами.

Несомненно, что с работами "оленного периода" иногда связаны группы единичных алфавитных фигур. Хороший пример такой группы можно увидеть на боку бизона, нарисованного красной и черной красками на стене пещеры Марсулас^[4] ([рис. 4](#)). Другая любопытная группа показывает примеры постоянно повторяющейся гребневидной или

гребенчатой фигуры. Другие были приняты за крышу какой-то хижины. Единственный человеческий знак - открытая рука, которая может рассматриваться как идентичная прототипу финикийского "каф", знаку "**палус**" - нашему "к". В пиктографической форме он встречается среди критских иероглифов, а линеаризованный вариант, идентичный "каф", повторяется среди минойских линейных знаков.

На [рис. 5\[5\]](#) собраны некоторые образцы знаков или символических фигур из пещеры Кастильо на испанской стороне Пиренеев, показывающие, среди прочего, "руку" и некоторые фигуры, которые могут представлять шляпы. Замечательная группа из трех алфавитных знаков встречается на фрагменте оленьего рога, обнаруженном М. Пиеттом в пещере Гурдан.[\[6\]](#) Один из них очень похож на букву А или Алеф. На гарпуне из оленьего рога из Ла-Мадлен,[\[7\]](#) также изображена группа из восьми линейных знаков, среди которых, однако, можно обнаружить несколько повторов.

Перед лицом этих и подобных примеров должны ли мы вместе с покойным М. Пиеттом[\[8\]](#) прийти к выводу, что в эпоху плейстоцена существовала регулярная алфавитная письменность, которой, в свою очередь, предшествовала иероглифическая система?

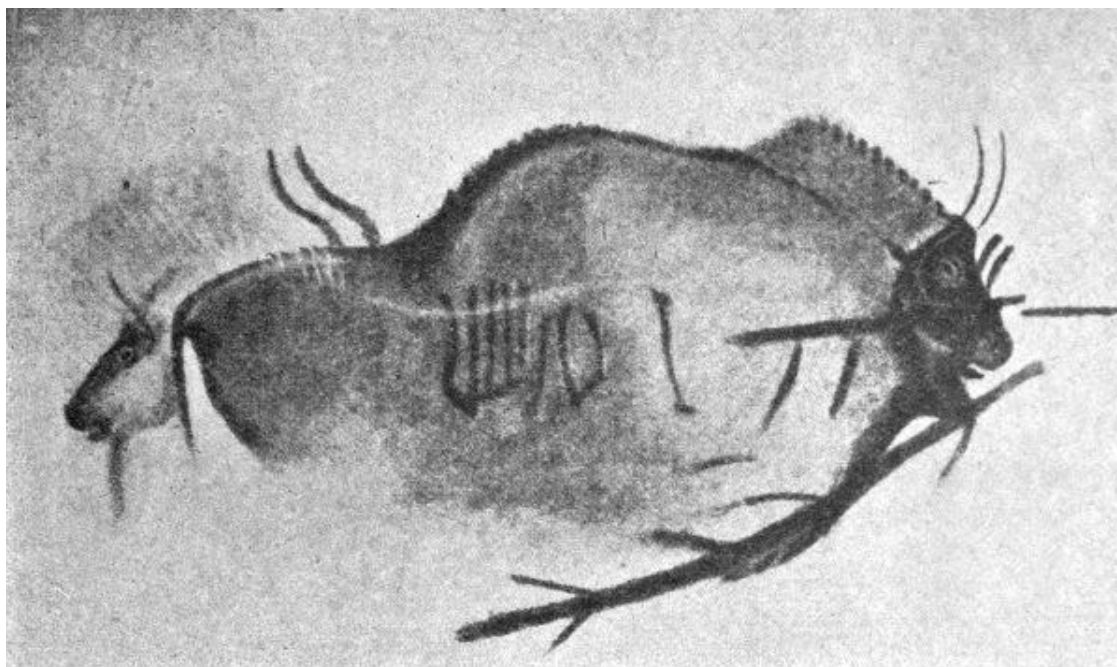


Рис. 4.

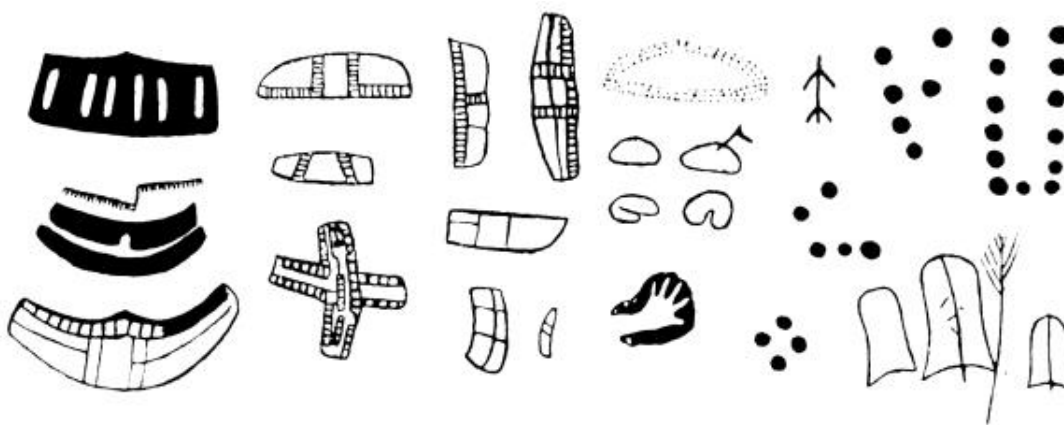


Рис. 5.

Художественные достижения людей эпохи оленеводства достигли такого высокого уровня, что даже такой вывод вряд ли мог вызвать удивление. В изображении форм животных, в умении уловить характерную позу изображаемого существа они стоят в одном ряду с более поздними "минойскими" художниками доисторического Крита и Греции, создавшими такие шедевры, как дикая коза с детьми или охота на быка на кубках Вафио. Теперь мы знаем, что минойская раса также обладала высокоразвитой формой линейного письма. Не могли ли их отдаленные предшественники на европейской земле развить то же самое?



Рис. 6.

В том, что они обладали достаточным интеллектуальным потенциалом для развития системы письма, вряд ли можно сомневаться. Несомненно, среди населения эпохи оленей были и неполноценные элементы. Возможно, что некоторые низкие черепные типы неандертальцев дожили до позднего плейстоцена; а стратифицированные останки, например, в Гроте детей в Гримальди, недалеко от Ментоне, показывают, что в течение определенного времени его занимали отпрыски прекрасной протоевропейской расы - родственной "людям кроманьонцам" - и занимала раса негроидных интродуцеров с такими же низкими характеристиками, как у австралийских черных людей.^[9] Но преобладающий тип черепа, связанный с захоронениями в пещерах Ментоне, - череп людей с вертикальной челюстью и тонко очерченным носом - поразил не менее компетентного наблюдателя, чем сэр Э. Рэй Ланкестер, как демонстрирующий совершенство развития и черепной потенциал, достойный сравнения с черепами цивилизованных европейцев современности.

Однако мы должны помнить, что, какими бы ни были интеллектуальные способности этих архаичных людей, они не обладали этой реликвией веков - накопленным опытом более поздних рас человечества. Искусство, похоже, пришло к ним от природы, и у них были другие зародыши цивилизации - зарождающийся культ мертвых, некоторый вкус к личным украшениям. Они владели разнообразным оружием и орудиями из камня, кости и других материалов. Они умели разжигать огонь и даже сглаживать темноту своих подземных хранилищ при помощи примитивных каменных ламп. Похоже, они были искусными трапперами и даже научились запрягать лошадь. Однако многие из самых простых навыков первобытной культуры были им еще неизвестны. Они не знали ни гончарного, ни ткацкого, ни земледельческого ремесла. Они ходили голыми, а их основными жилищами были пещеры и норы земли.

Это явно не тот народ, которому можно приписать развитую форму письменности. Кажется более вероятным, что группы линейных знаков, которые встречаются, следует рассматривать скорее как мнемонические символы, а отдельные символы - как индивидуальные знаки. Некоторые из них, возможно, приобрели магическое значение. В качестве примера мнемонической серии можно привести известную мне песню знахаря из племени оджибвеев, в которой каждый знак обозначает целый порядок идей.

Примечательно, что в более сокращенных изображениях, сделанных руками людей периода Оленя, человеческая фигура мало привлекает внимание, хотя глаз и рука встречаются. Более того, в целом мы мало видим реакции языка жестов на их изобразительные записи. Однако в сцене со стен пещеры Лез Комбарель, [10], мужская фигура изображена с поднятой рукой, а другая держится прямо, очевидно, представляя собой некое выразительное произнесение языка жестов (рис. 7).

Другой хороший пример жеста встречается среди странных антропоидных фигур со звериными профилями, которые, тем не менее, месье Картальхак и Брейль считают изображением человеческих субъектов в масках или с пародиями. [11] На крыше зала пещеры Альтамира находится один из этих квазичеловеческих предметов, с поднятыми руками, с открытыми ладонями перед головой, поза, о которой справедливо замечают ее открыватели: "Невозможно не заметить аналогию этого жеста с тем, который на протяжении всей древности и почти у всех народов обозначает мольбу или молитву". [12] Как знак поклонения он привел к появлению египетского иероглифа *Ка*.

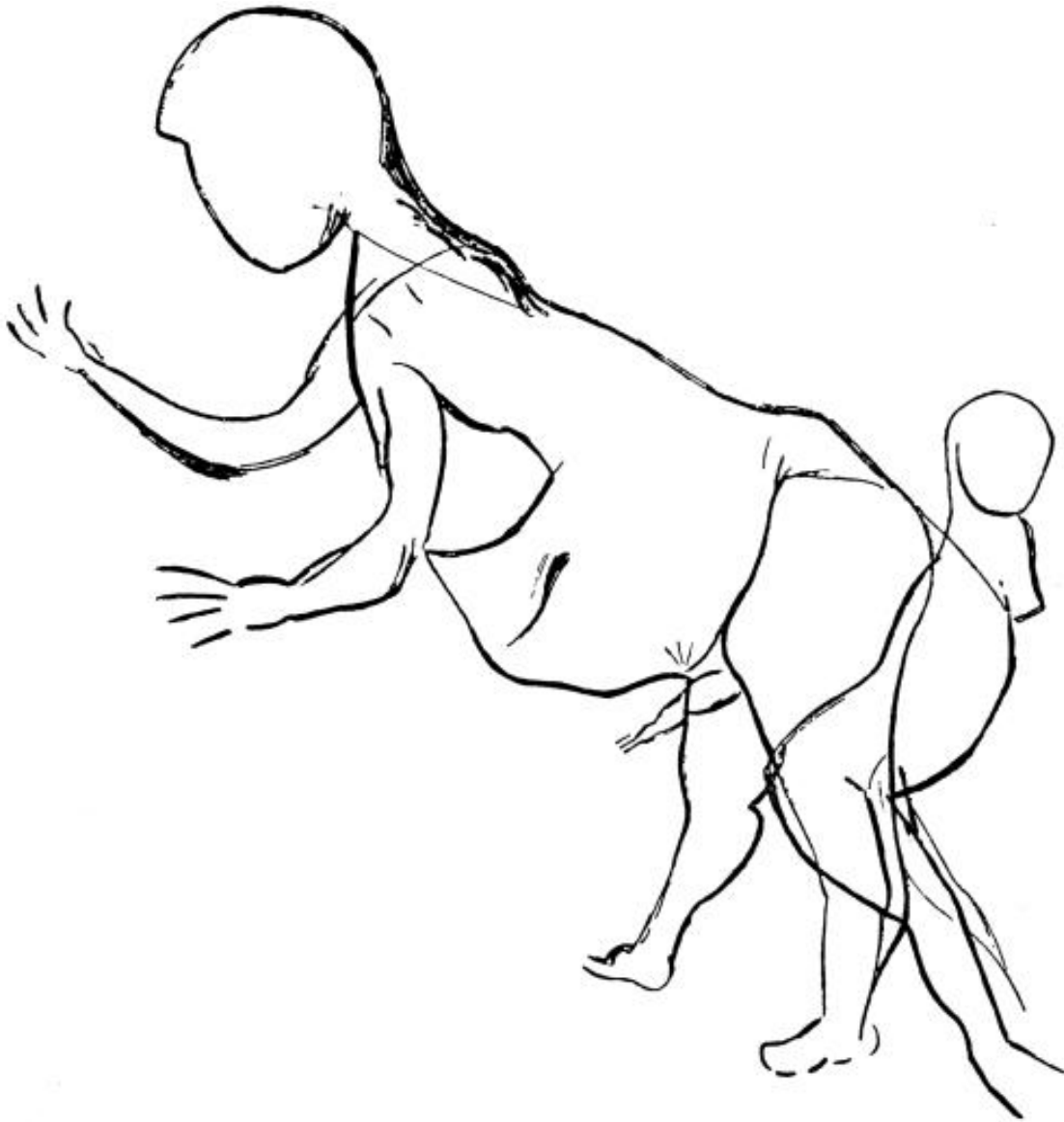


Рис. 7.

Была ли у людей периода оленеводства полноценная речь в дополнение к этому жестовому языку? То, что у них были элементы таковой, конечно, не вызывает сомнений. Простые крики животных и то, что можно назвать "голосовыми знаками", могли завести их далеко, и невозможно сказать, в какой момент был преодолен переход от таких примитивных способов устного общения к тому, что можно с полным правом назвать членораздельной речью.

Но есть, по крайней мере, несколько весомых причин сомневаться в том, что эта высшая стадия действительно была достигнута палеолитическим человеком. В Северной Америке, которая, как и другие части этого континента, похоже, приняла первых человеческих поселенцев в сравнительно поздний геологический период, среди племен краснокожих индейцев прослеживается значительное физическое соответствие. Но мы сталкиваемся с тем важным фактом, что это расовое единство, тем не менее, совместимо с существованием множества родных языков. Было замечено, что число известных групп или семей индейских языков в Соединенных Штатах насчитывает более трех десятков, различающихся между собой "так же радикально, как каждая из них отличается от иврита, китайского или английского".^[13] В каждой из этих языковых семей есть несколько - иногда до двадцати -

отдельных языков, которые отличаются друг от друга так же сильно, как и различные подразделения "арийской" группы.

Но если первоначальные предки этих племен принесли с собой полностью развитую членораздельную речь, можно ли предположить, что языки их потомков должны так радикально отличаться друг от друга? Кроме того, этот феномен еще больше усугубляется тем, что, обращаясь к знакам и жестам, распространенным среди племен краснокожих индейцев, мы обнаруживаем большое количество общих элементов.

Возможно, именно недостатки членораздельной речи, которые, как мы справедливо полагаем, существовали в период оленеводства, послужили толчком к появлению других средств личного общения. Не только младенчество речи способствовало использованию жестов, но и, возможно, внесло мощный вклад в распространение практики создания пиктографических записей.^[14] Поэтому не исключена возможность того, что люди рисовали раньше, чем говорили.

Ничто не является более беспочвенным, чем идея о том, что устный язык необходим для выражения абстрактных идей. Пример тому - глухонемые, которые без помощи речи могут выразить самые сложные идеи, в условиях цивилизованного общества. Изучение жестового языка позволяет нам увидеть, насколько простым и естественным является процесс, в ходе которого выражение абстрактных идей вырастает из подражания конкретным объектам. Возьмите само слово "расти". Индеец выражает представление о дереве, держа правую руку перед собой, тыльной стороной вперед, с расставленными пальцами - пальцы, как бы, представляют ветви, а запястье - ствол; чтобы показать, что оно высокое, он слегка толкает его вверх. Для травы он держит руку пальцами вверх в виде травинки, у самой земли. Чтобы выразить общую идею "расти", он начинает, как в знаке травы, но вместо того, чтобы держать руку у земли, непрерывно толкает ее вверх.^[15] Так же и для выражения лжи он кладет указательный и второй пальцы так, что они расходятся перед ртом, чтобы обозначить раздвоенный язык. Для выражения истины он помещает указательный палец только впереди, чтобы показать, если можно так выразиться, что он "одноязычный".

Коренные элементы жестового языка, который как средство общения предшествовал развитию артикуляционного языка в отличие от простого эмоционального крика, сами по себе кажутся почти универсальными. А письмо с картинками - родственный способ выражения - как мы видим на примере американского континента, даже в некоторых своих более традиционных проявлениях имеет неизмеримо более широкое распространение, чем сравнительно недавно возникшее устное общение. В Китае, среди огромного разнообразия взаимно неразборчивых языков и диалектов, идеографические иероглифы, которые на самом деле являются условными изображениями и не зависят от устных эквивалентов, в значительной степени заменяют жесты, и разговорный язык. Мир краснокожих индейцев, как мы видели, представляет собой вавилонский комок разрозненных языков, но старый язык жестов один и тот же, а язык картинок одного племени, как правило, понятен другому.

Большое единообразие простых жестов во всех странах мира, таким образом, является причиной, предрасполагающей к значительному единообразию изобразительных знаков, в которые входит этот элемент. Если мы возьмем, к примеру, этот жалкий памятник картинной письменности, известную на скальную живопись на реке Туле в Калифорнии, то увидим ряд человеческих фигур с вытянутыми руками, означающих на американском жестовом языке "Здесь ничего нет". Две вытянутые руки, сами по себе, появляются в значении отрицания среди условных пиктограмм майя на Юкатане,^[16] и этот знак появляется в той же сокращенной форме и с тем же значением в египетских иероглифах. Так же и идеограмма

ребенка или сына - младенца, сосущего большой палец, - встречается одинаково в Древнем Египте, Китае и Северной Америке.

Язык жестов, по сути, постоянно реагирует на пиктографический способ выражения и, можно сказать, снабжает его настроениями и временами даже без помощи слов.

Тем не менее, следует помнить, что простая пиктография, независимо от того, помогает ли ей язык жестов или нет, - это одно и то же. Эволюция регулярного письма - совсем другое дело.

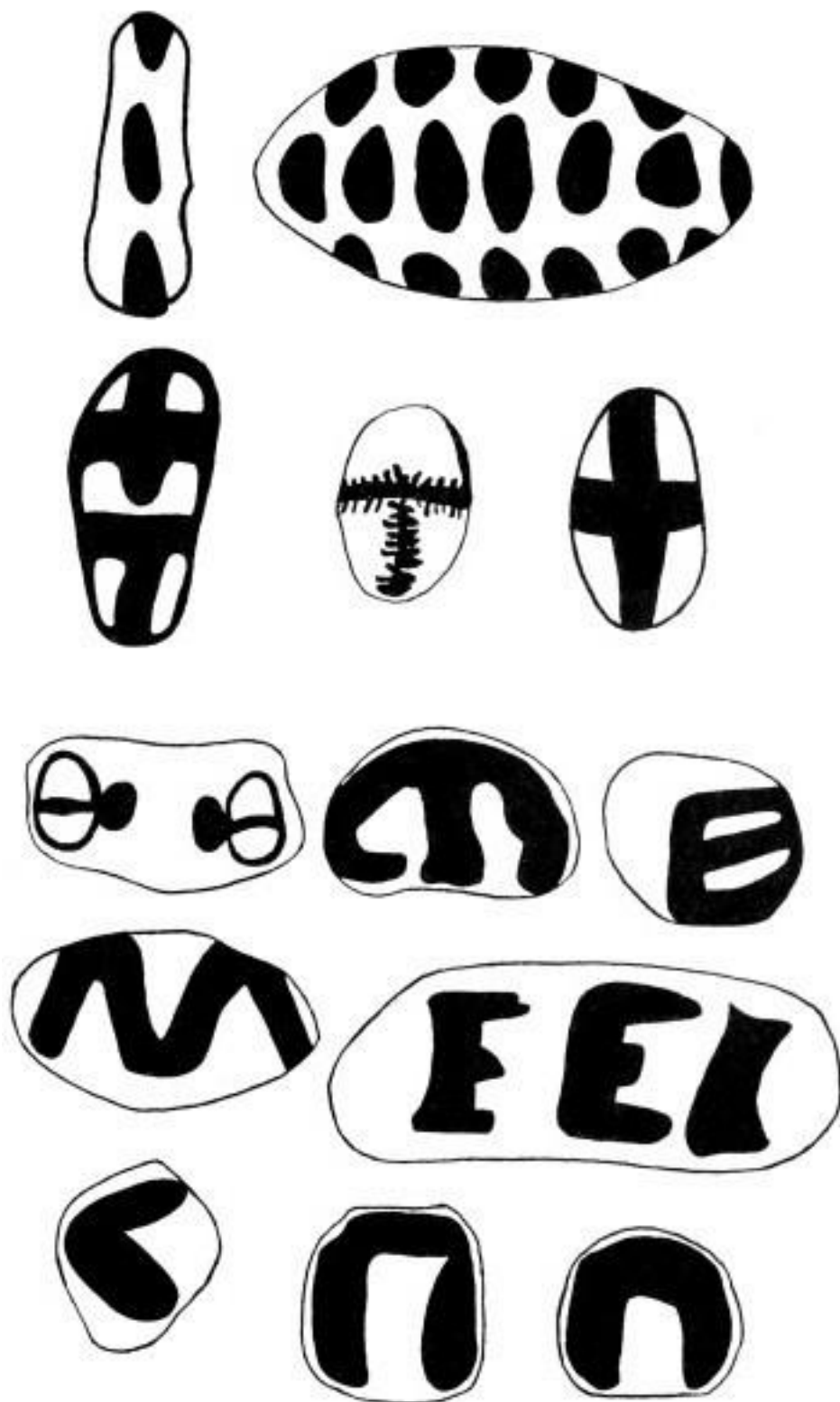


Рис. 8.

О конвенциональной системе письма можно думать только в связи с высокоразвитой членораздельной речью. А это, несомненно, было достижением более позднего мира, чем мир этих старых палеолитических охотников. Теперь меняется и физическое состояние. Исчезает характерная фауна периода оленей, а вместе с ней и та замечательная раса, которой были обязаны первые известные произведения высокого искусства. Завершение плейстоценового периода и начало новой эры отмечено во Франции любопытным месторождением в пещере Мас д'Азиль на левом берегу Ариза, в котором исследователь М. Пьетт обнаружил ряд плоских продолговатых галек, помеченных красными полосами и простыми фигурами с помощью перекиси железа.^[17] М. Пьетт попытался проследить в некоторых из них определенную систему счисления с помощью линий и кругов, и даже особых знаков для тысячи, десяти тысяч и миллиона. То, что некоторые из них представляют собой простые числовые метки, вполне возможно, но дальше следовать за М. Пьеттом невозможно. Среди других знаков есть несколько, иногда повторяющихся на одной и той же гальке, любопытного алфавитного вида. Среди них знаки, напоминающие наши E, F и L, готическая M, греческие *Theta*, *Gamma*, *Epsilon*, *Xi* и *Sigma*, финикийская *Cheth*, а также некоторые термины, встречающиеся в минойской и кипрской сериях.

Появление этой серии геометрических знаков должно рассматриваться как еще одно доказательство того, насколько рано возникли такие алфавитные прототипы. Серия Мас д'Азиль не имеет особой связи с линейными знаками, связанными с ручной работой периода Оленя. Их значение неясно. Некоторые из них могут быть деградировавшими пиктограммами, часто, возможно, изображающими животных или их части, с традиционным значением, придаваемым им. Некоторые могут быть чисто индивидуальным и произвольным изобретением. Цифры на камешках наводят на мысль, что они могли служить для игр. С другой стороны, отнюдь не исключено, что эти фигуры имели магическое значение, и г-н А. Б. Кук^[18] обратил внимание на параллель, которую представляют австралийские месторождения гальки под названием *Чурингас*, связанные с ушедшими духами племени и имеющие рисунки тотемического характера. Можно с уверенностью сказать, что люди, создавшие эти цветные камешки, находились в состоянии грубого варварства, намного ниже одаренной расы, которая предшествовала им в той же укромной пещере. Немногие, вероятно, смогут последовать за М. Пьеттом и увидеть в этих грубо выполненных знаках настоящие буквы - во всяком случае, со слоговым значением - и истинных предков греческого и финикийского алфавитов, или считать пещеру Мас д'Азиль "одной огромной школой, где ученые учились читать, считать, писать и знать религиозные символы солнечного бога".

Месторождение Мас д'Азиль, содержащее цветные камешки, относится уже к современному миру, а связанная с ним фауна - к существующим видам, обитающим в умеренных регионах. Грубая культура, представленная здесь, возвещает о начале неолита. Этот более поздний каменный век не отличается художественным гением, проявленным людьми эпохи оленеводства. Фигурные изображения теперь встречаются редко. Кроме того, пещеры, в которых сохранились ранние записи, теперь использовались скорее для погребения, чем для жилья. Однако аналогия всех примитивных рас в наши дни показывает, что было бы ошибкой полагать, что, несмотря на грубость [этого действия](#), практика написания рисунков не была все еще в моде на всей территории Европы. Следует помнить, что многие из таких записей сохранились на скоропортящихся материалах - коре, шкурах, а в случае татуировки - на самом человеческом теле.

В более поздние доисторические времена, в частности в эпоху раннего металла, по всему нашему континенту и прилегающему Средиземноморью распространены многочисленные записи в виде наскальных скульптур, картин и гравюр, а иногда и граффити на керамике; а в отдаленных регионах, таких как Лапландия, практика написания изображений прослеживается вплоть до наших дней.



Рис. 9.

Хотя по этому вопросу существует большое количество разрозненных материалов, эти свидетельства, насколько мне известно, никогда не собирались воедино систематическим образом. Однако представляется возможным, что при должной координации материалов и применении сравнительного метода европейская территория может быть в конечном итоге разделена на отдельные зоны или провинции, каждая из которых характеризуется [определенными типичными пиктографическими чертами](#). С большой долей вероятности можно выявить примитивные линии связи и обнаружить свидетельства раннего распространения расы.

Интересно отметить, что именно на крайнем севере Европы, где условия наиболее приближены к оленеводческому периоду, чисто пиктографические методы сохранились дольше всего. На барабанах саамских троллей, используемых местными шаманами в качестве средства гадания, изображены разнообразные линейные фигуры и символы, имеющие традиционное толкование. Так, на простом примере, приведенном на [рис. 9](#), взятом из "*Лаппонии*" Шеффера, [19], мы видим в верхней части, согласно интерпретации, сохраненной Шеффером, четырех саамских богов с лучистыми головами, один из которых отождествляется с норвежским Тором, над которым находятся полумесяц, двенадцать звезд, обозначенных перекрещенными линиями, и семь летящих птиц - что напоминает упрощение тех же фигур, которые встречаются в критском линейном письме.

На другом основании находятся еще три священные фигуры с лучеобразными головами, обозначающие Христа и двух апостолов, которые были приняты в пантеон Лаппа на несколько более низком уровне. Центр этого отделения занимает солнце, а по полю изображены олень, волк, медведь, бык, лиса, белка и змея. Справа - три волнистые линии, изображающие озеро и в точности повторяющие египетский иероглиф "вода".

На [рис. 10](#) показан более сложный пример, [20] которого интерпретация не предоставлена. Вариации жестов, которые демонстрируют, правда, несколько грубовато, различные фигуры на этом барабане, иллюстрируют тесную и постоянно повторяющуюся связь между пиктографией и жестовым языком.

Эти лапландские барабаны-тролли, должно быть, были в общем пользовании до конца семнадцатого века. Христианство по-настоящему закрепилось за населением лишь в середине следующего столетия. В том, что среди саамов в значительной степени сохранилось скрытое язычество, я смог убедиться во время двух путешествий, предпринятых с этой целью по финской и русской Лапландии в 1874 и 1876 годах. Особенно интересно было наблюдать, что некоторые из традиционных фигур, изображенных на старых барабанах троллей, до сих пор выгравированы на ложках из оленьего рога в этом регионе.



Рис. 10.

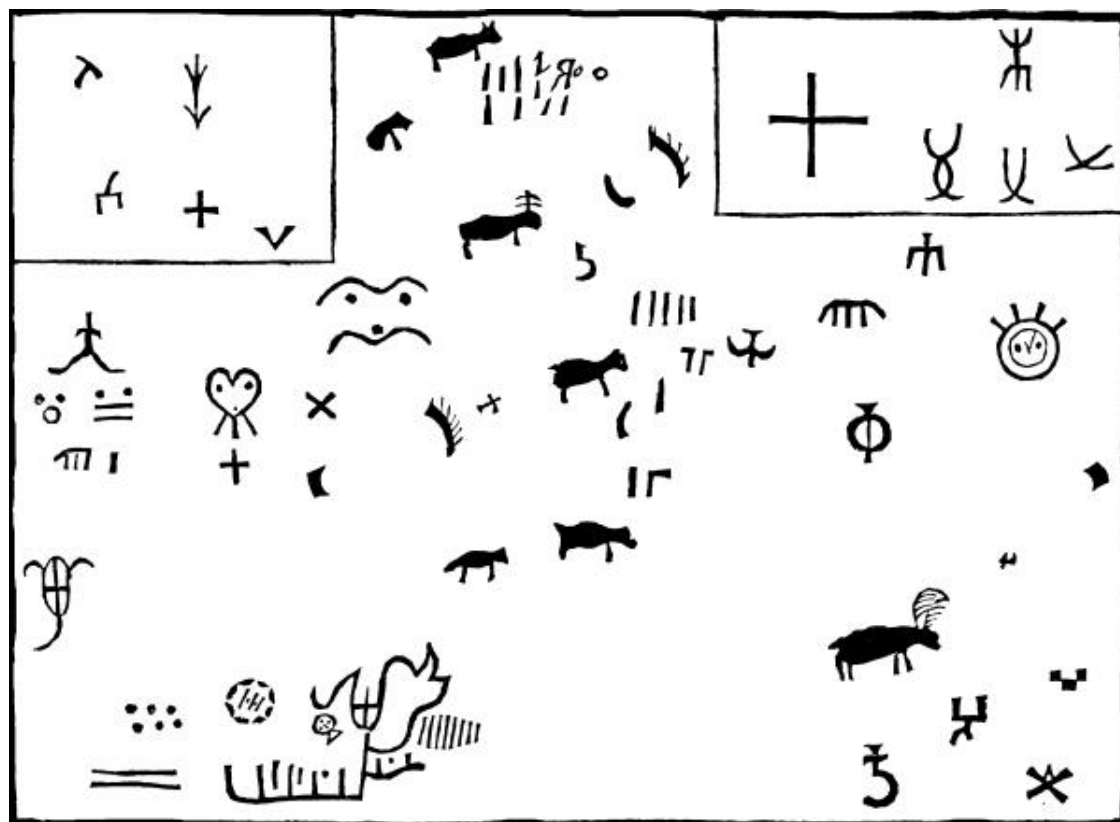


Рис. 11.

Троль-барабаны саамов находят свою аналогию в барабанах родственных племен самодийцев на востоке, которые представляют собой фигуры того же класса. Но пиктограммы на них будут соответствовать наскальным рисункам или петроглифам Сибири, впервые описанным Страленбергом, образец которых приведен на рис. 12.[21] Подобные наскальные рисунки можно проследить через обширную финно-угорскую или монгольскую область до границ Китая, а сами китайские иероглифы, должно быть, возникли из ветви той же великой северной семьи.

Эта финно-татарская провинция первобытной пиктографии соприкасается с Атлантикой в Северной Норвегии. На юге Скандинавского полуострова мы имеем многочисленные примеры изображений в форме резьбы,[22] в основном относящиеся к бронзовому веку, либо на скалах, либо на плитах погребальных курганов. К последнему классу относятся известные примеры из каирна Кивик на восточном побережье Скании, а наскальные рисунки распространены по всей Южной Норвегии и Дании. Самыми примечательными из всех, вероятно, являются бохусланские, пример которых, где в значительной степени изображены корабли, показан на рис. 13. [23]

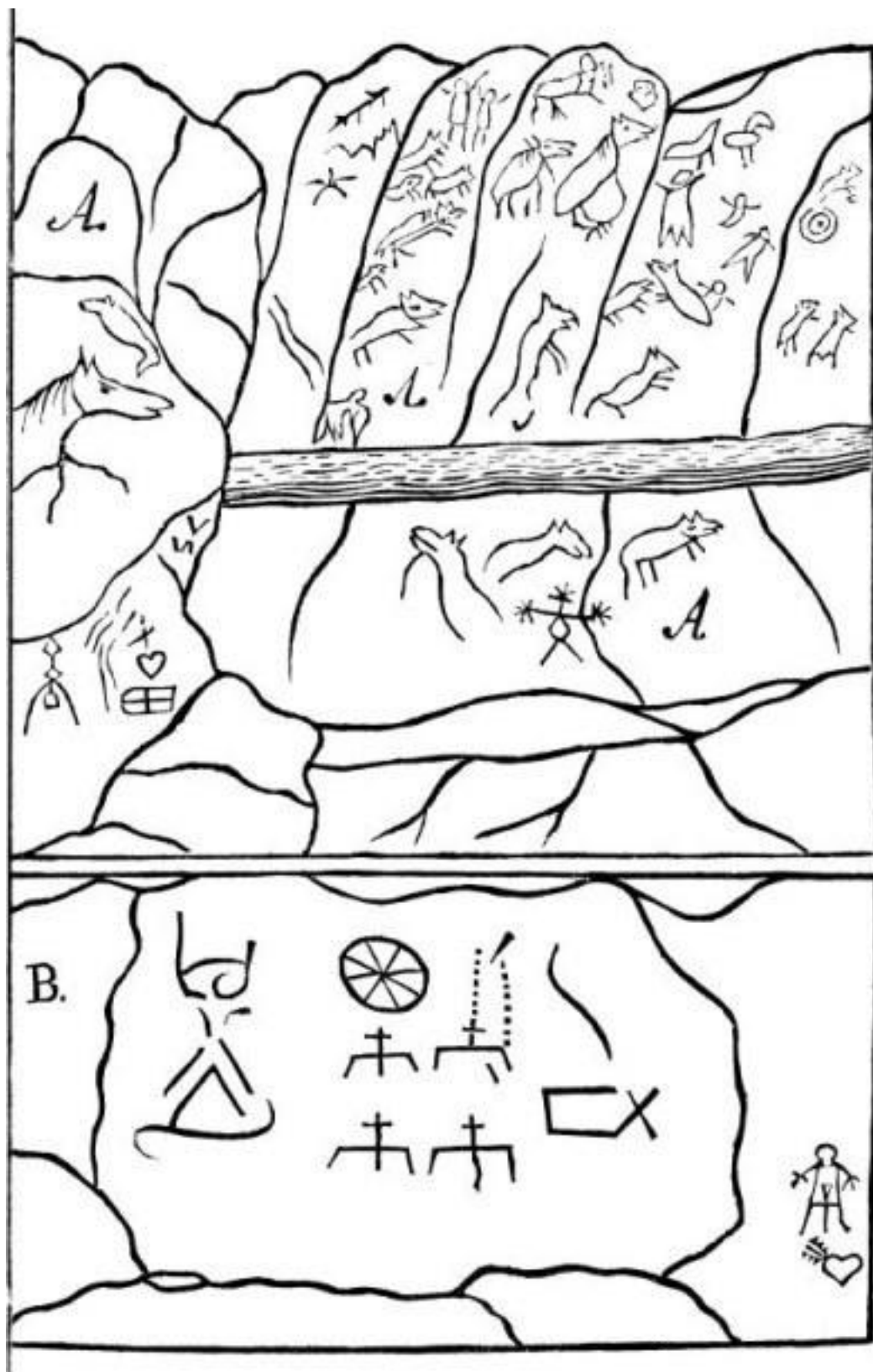


Рис. 12.

На наших островах также имеются свидетельства того, что в бронзовом веке практиковалась гравировка знаков и пиктографических фигур на камнях и плитах погребальных курганов и камер. Те, что были найдены в Англии и Шотландии, состоят по большей части из простых геометрических фигур, таких как концентрические круги с соединительными линиями, а более сложные фигуры, найденные, например, в пещерах Файфа,[\[24\]](#), безусловно, относятся

к позднему кельтскому периоду. Но в Ирландии, которая в то время благодаря обильной добыче золота превратилась в западное Эльдorado, поле первобытной пиктографии более богато. На плитах камерных курганов Слейв-на-Каллига представлены группы тщательно проработанных фигур;^[25] но особый интерес вызывают те, что можно увидеть в большом камерном кургане Нью-Грейндж. Как отметил г-н Коффи,^[26] одна из главных фигур, высеченных здесь, представляет собой в деградированном виде корабль с командой, аналогичный тем, что постоянно повторяются в скандинавской группе (рис. 14). Это совпадение становится еще более убедительным, если вспомнить о существовании целой серии находок, свидетельствующих о связи Ирландии с Данией и соседними землями в эпоху бронзы.

Эти параллели распространяются и на Бретань. Скалы и могильные плиты старого региона Арморика также представляют собой, как известно, значительный пиктографический материал, датируемый неолитом и ранним металлическим веком. Среди недавно обнаруженных останков этого класса можно упомянуть группу любопытных камней с надписями близ Сент-Обена в Вандее,^[27] резьба на которых, кажется, показывает некоторую аналогию с менгирами в Авейроне, дольменами в Гарде и пещерами на Марне. На них, помимо условных линейных фигур людей и животных, встречаются разнообразные необъяснимые знаки, некоторые из них удивительно алфавитного характера.

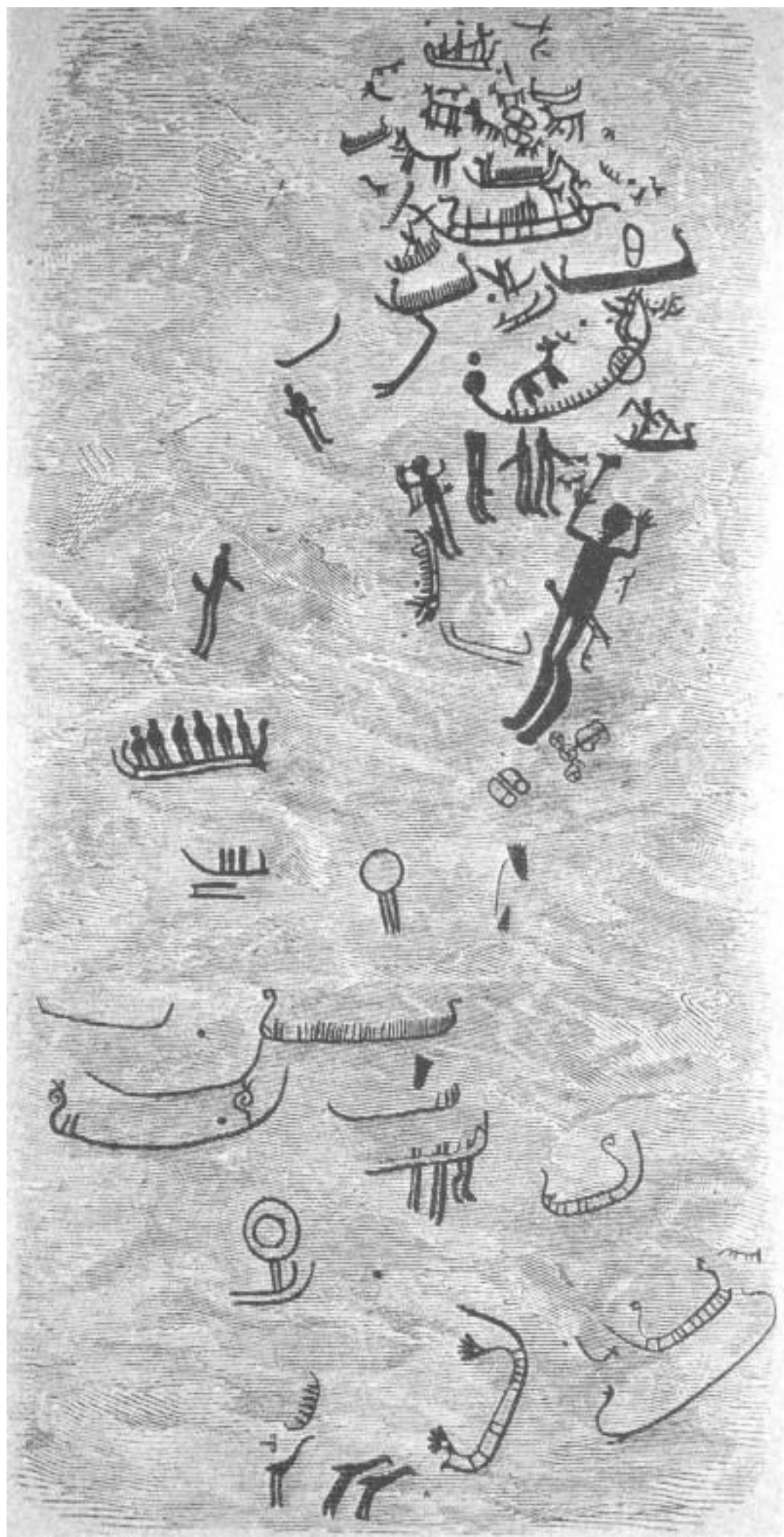


Рис. 13.



Рис. 14.

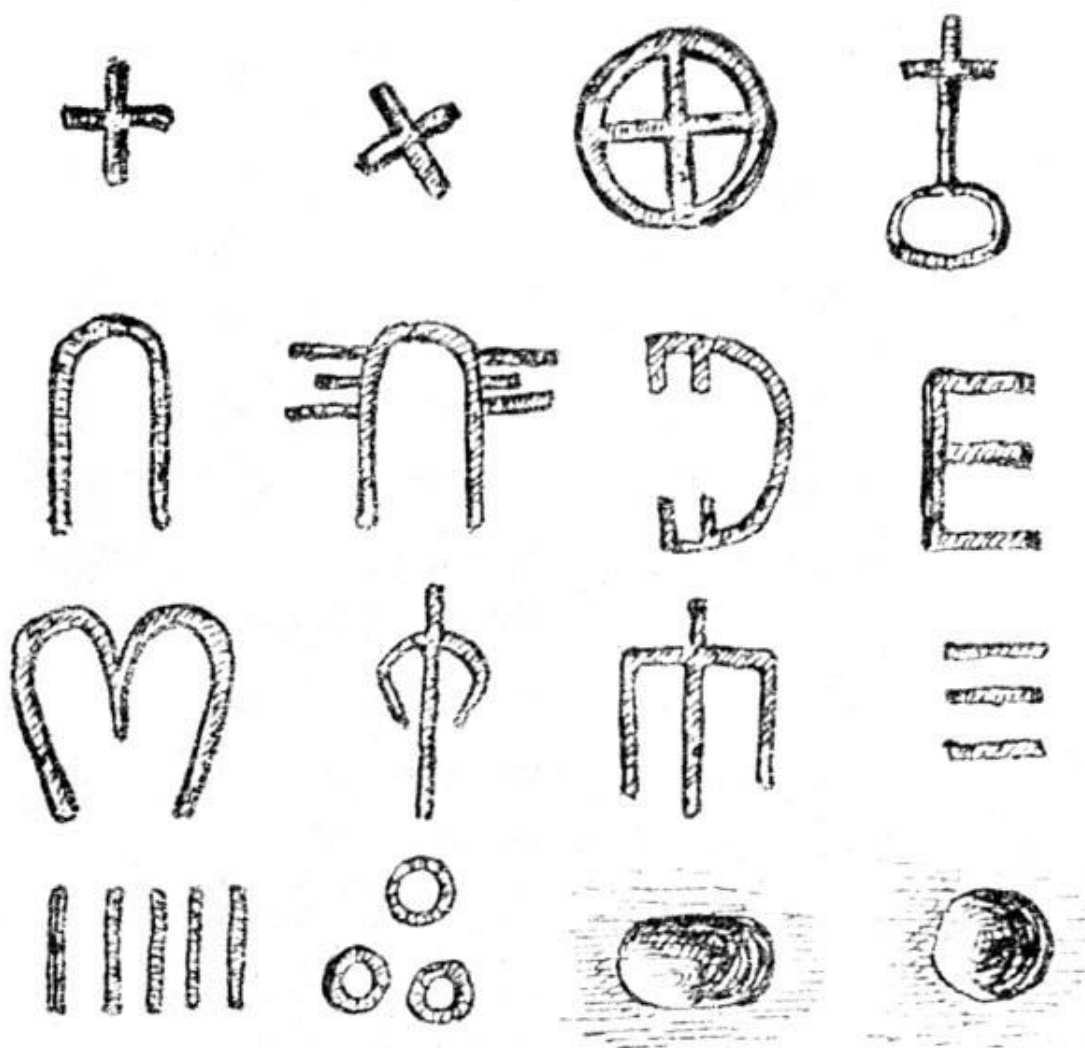


Рис. 15.

Именно среди скульптурных плит дольменов Морбиана мы находим непосредственную подвеску к корабельным знакам Ирландии и Скандинавии. На плитах камерного кургана Манне Луд, расположенного неподалеку от Локмариакера, рядом с каменными топорами, сбитыми и несбитыми, и другими фигурами изображен, очевидно, тот же знак корабля, что и в Нью-Грейндже, на разных стадиях деградации, в конце концов превратившийся в простые полумесяцы с загнутыми концами (рис. 16).[28] Правда, ассоциации этих бретонских дольменов заканчиваются с завершением неолита, но археологические данные показывают, что он был перекрыт ранним металлическим веком Ирландии.

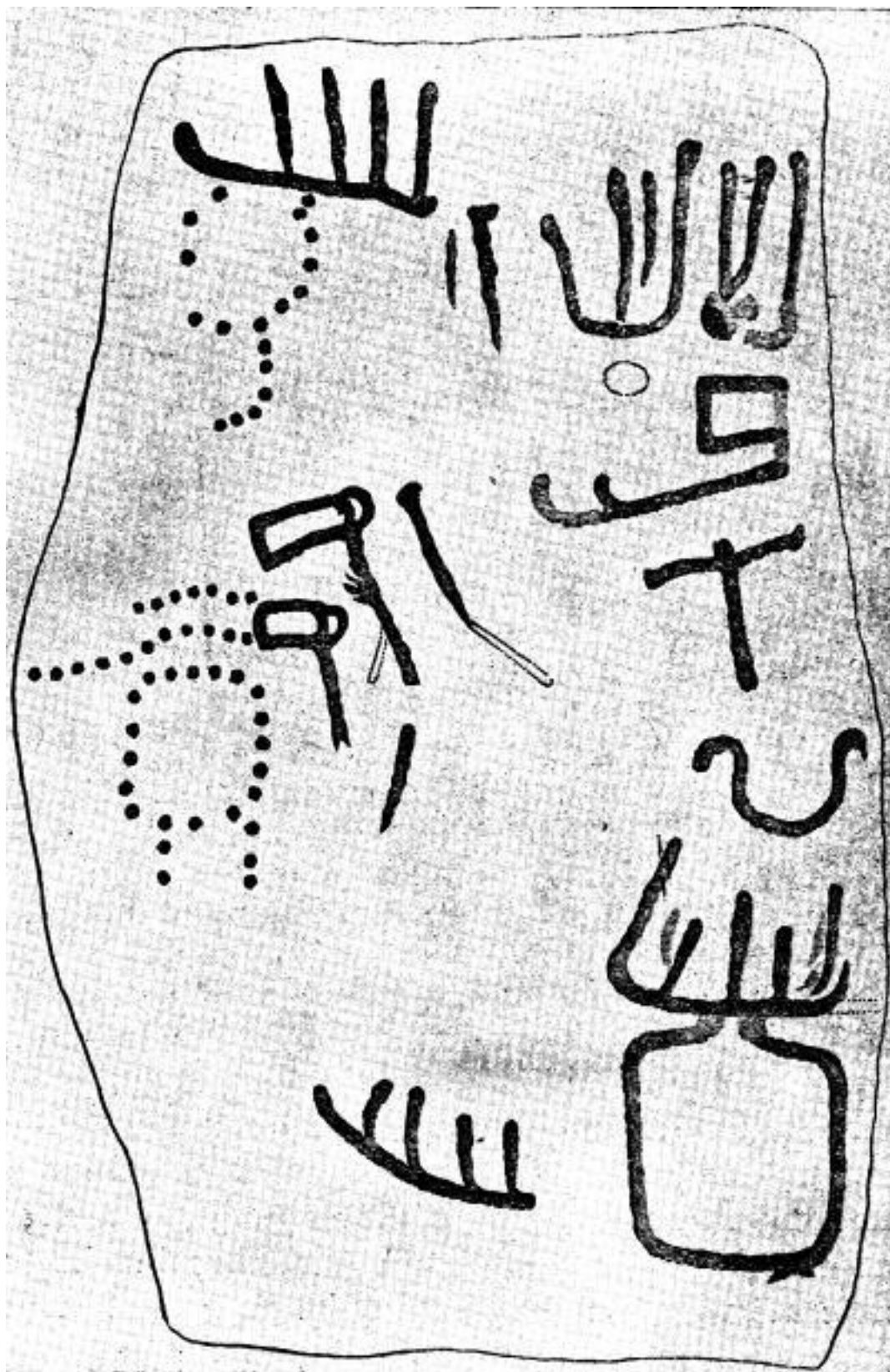


Рис. 16.

К югу от Пиренеев аналогичные записи примитивной пиктографии, в значительной степени связанные, опять же в данном случае, со строителями дольменов и камерных курганов, распространяются на значительную часть Пиренейского полуострова. Некоторый ажиотаж вызвало недавнее сообщение об обнаружении знаков на плитах и содержимом некоторых португальских дольменов Трас-ос-Монтес,[\[29\]](#) , которые, как предполагается, представляют

собой своего рода алфавит или слоговую таблицу. Однако в рассказах об этих находках не хватает научной точности, и хотя многие из найденных знаков, безусловно, относятся к алфавитному типу, нет сомнений, что они, вместе с грубыми зооморфными фигурами, с которыми они связаны, принадлежат к гораздо более простой стадии графического выражения.



Рис. 17.

На юге Испании цепочку свидетельств продолжают "Письменные камни" Андалусии. Знаки здесь часто начертаны красной краской в грубой манере на плитах мегалитических сооружений, таких как Пьедра Эскрита близ Фуэнкальенте, [30] (рис. 17, 18). Знаки включают в себя разнообразных людей и животных, символы небесных тел, деревья, оружие, орудия труда и другие предметы. Среди любопытных аналогий, которые они представляют с современными пиктограммами Северной и Северо-Западной Европы, можно отметить некоторые фигуры, которые напоминают линейные вырождения знака "Корабль и экипаж" (см. рис. 17).

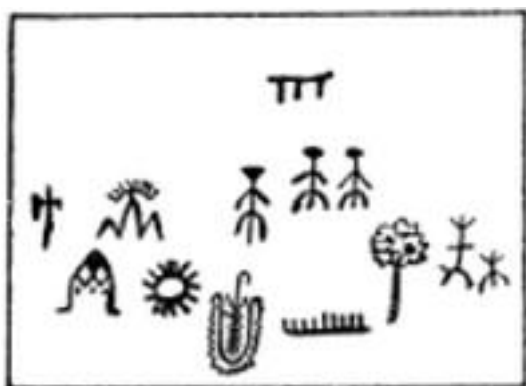


Рис. 18.

Андалузские пиктограммы находят свое продолжение за проливами в другой широко распространенной группе "письменных камней" - *Хаджрат Мектубат*^[31] арабов, простирающейся через Алжир и Марокко в Сахару и вдоль побережья Атлантического океана до Канарских островов.^[32]



Рис. 19.

Возвращаясь к европейским берегам Средиземного моря, отметим, что замечательная группа доисторических наскальных рисунков, уже известная в средневековые времена как "Маравильи", или "Маривельи",^[33] находится вблизи Коль-ди-Тенда в Приморских Альпах, то есть по соседству с очень древней линией сообщения между Провансом и долиной реки По. Самые ранние из известных групп этих фигур находятся на высоте от 7000 до 8000 футов около Лаги делле Маравильи, в самом сердце Монте Бего.^[34] Совсем недавно мистер Кларенс Бикнелл обнаружил еще более обширную серию, вырезанную, как и другие, в

оледенелых сланцевых породах и на такой же высокой высоте в соседнем Валь-ди-Фонтанальба.[35] Я сам посетил более отдаленную группу в Орко-Феглино[36] в Финалезе, всего в нескольких милях от лигурийского побережья.

На этих фигурках, примеры которых приведены на рис. 19 и 20, изображены воны, часто занятые пахотой, и мужчины в различных позах, иногда с оружием и, очевидно, подающие сигналы, а также разнообразное оружие, орудия труда и другие предметы. Среди оружия алебарды и кинжалы характерны для ранней части бронзового века,[37] , и примечательно, что меч, характерный для более поздней фазы этой культуры, полностью отсутствует. Фигуры пахущих волов изображены как бы сверху - это объясняется тем, как эти скальные террасы смотрят вниз на возделываемые земли внизу.[38] Многие из этих волов условны до такой степени, что скорее напоминают грубые фигуры скорпионов или жуков с хвостами.

Одни и те же фигуры часто повторяются на сланцевых склонах, и мы не имеем здесь таких связанных групп, какие мы видим, например, на скульптурных плитах Скандинавии. Возможно, изображения-знаки Маравильи имели вотивные намерения. Мне кажется, что некоторые из фигур могут представлять вьюки, и что в их изображении принимали участие как купцы, так и воины и земледельцы.

Записи первобытной пиктографии простираются до Вогезов и Юры и вновь появляются к востоку от Адриатики. В одном из фьордов Бокке-ди-Каттаро, недалеко от Ризиниума, столицы старого Иллирийского королевства, мои собственные исследования были вознаграждены открытием любопытной группы нарисованных знаков на скале над священным гротом и в несколько труднодоступном месте. Они состояли в основном из животных и разновидностей знака свастики. То, что они относятся к дохристианской эпохе, можно считать несомненным, но более полное их исследование моими собственными руками было прервано *форс-мажорными обстоятельствами*.

До сих пор древняя пиктография земель между Адриатикой и Черным морем и нижнего Дунайского бассейна лучше всего иллюстрируется линейными врезанными фигурами, найденными на примитивной керамике этого региона. Лучшая коллекция таких знаков принадлежит исследованиям фройляйн Торма в Броосе, в Трансильвании. Учитывая этнические и археологические связи, которые, как показано, существовали между нижним Дунаем и западной частью Азии, особенно интересно отметить аналогии, которые эти трансильванские граффити представляют с теми, которые Шлиман отметил на валиках и керамике Гиссарлыка (рис. 21).[39] Обе группы, кроме того, относятся примерно к одной и той же эпохе, отмеченной переходом от неолита к раннему металлическому веку.

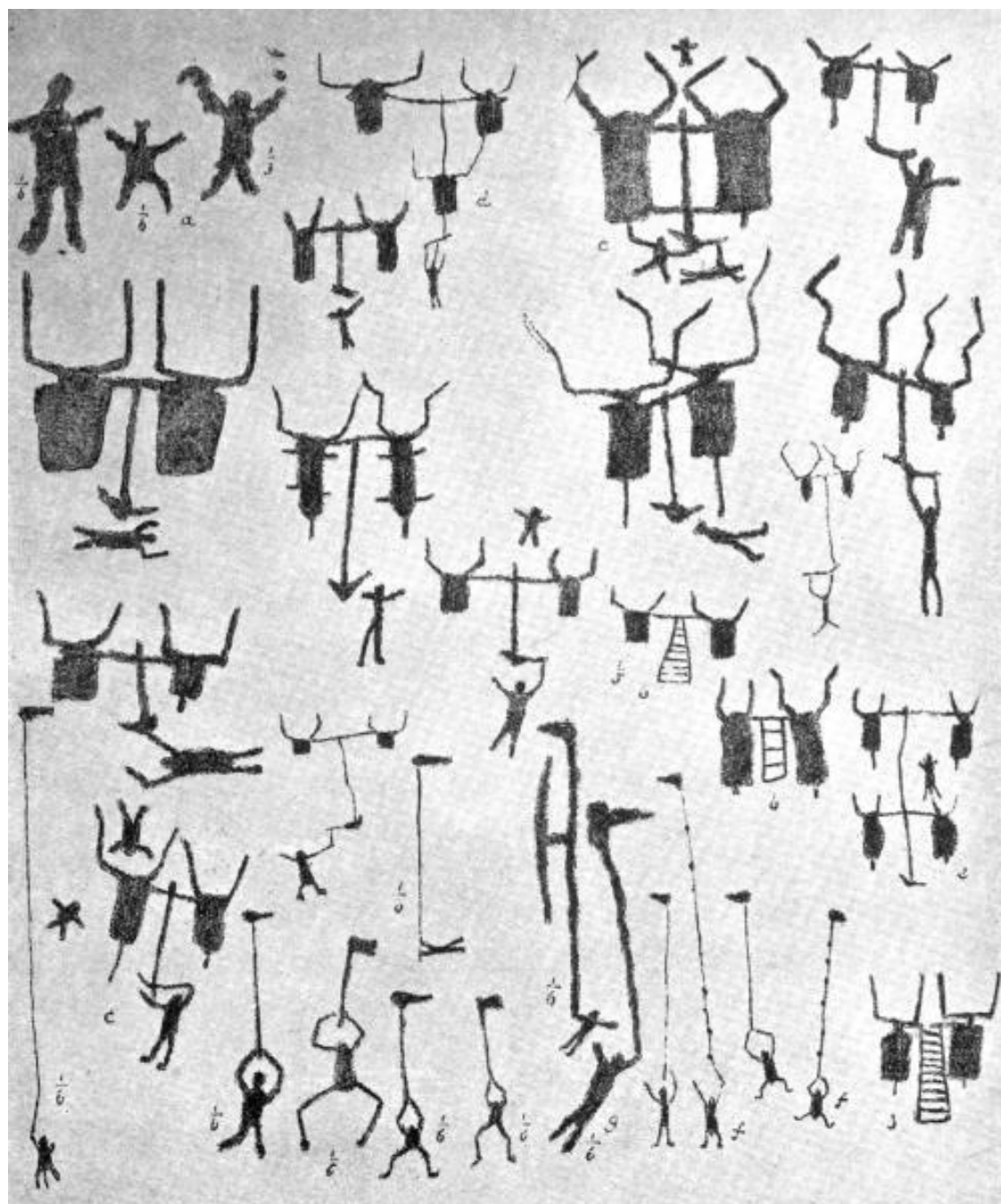


Рис. 20.

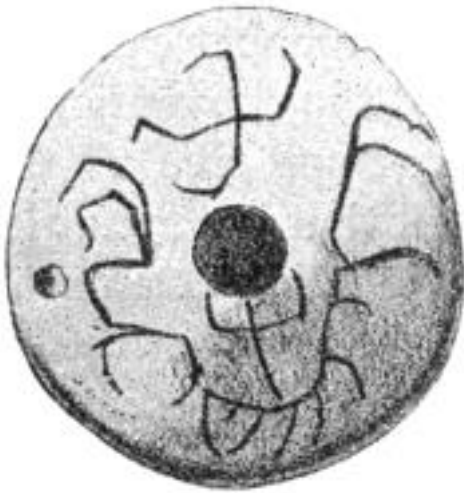


Рис. 21.

То, что многие из этих знаков являются линеаризованными вырождениями фигур животных и других животных, очевидно, и такие фигуры можно с полным основанием считать имеющими идеографический смысл. Но от этого до наделения знаков на примитивном валике или горшке определенным фонетическим значением и их считывания с помощью кипрской слоговой таблицы греческого языка в том виде, в котором он существовал примерно две тысячи лет спустя, можно только догадываться. Линеаризованные знаки, имеющие полностью алфавитный вид, относятся, как уже было показано, к самым истокам человеческой культуры. Более того, в случае с завитушками многие линейные фигуры являются повторениями аналогичных знаков в результате распада узора на границе - явление, уже отмеченное в некоторых гравированных группах периода Оленя. Повторяющийся декоративный фрагмент такого рода несколько напоминает, в соответствии с прогрессивными стадиями его упадка, кипрские *go*, *tī* или *re* - обстоятельство, породившее чтения выдающихся ученых^[40], содержащие напрасные повторения *go go*, *tī tī* и *re re*.

Если мы обратимся к Криту, источнику развитой дофиникийской письменности Греции и Эгейского мира, мы найдем свидетельства того же самого примитивного слоя линеаризованной пиктографии. Но истинная иероглифическая письменность, в которой, очевидно, уже присутствует фонетический элемент, помимо идеографического, демонстрирует и другие особенности, выходящие за рамки нашей темы. В развитых линейных письменностях, которые выросли из этого, и которые, несомненно, имеют в значительной степени фонетическую основу, мы отмечаем регулярность расположения и определенное выделение групп слов, совершенно отличные от явлений, представленных элементарными фигурами примитивной пиктографии. Финикийский и более поздний греческий алфавит делают еще один шаг вперед.

Но условная пиктография Крита, если и не дает нам фактического источника более поздних финикийских букв, то, по крайней мере, служит лучшей иллюстрацией элементов, из которых она развилась. Из сказанного становится ясно, что более примитивная область пиктографии, из которой возникла эта условная критская система, сама по себе является лишь ответвлением широко распространенной европейской семьи пиктограмм, записи которой можно проследить от Лапландии до Гибралтарского пролива, от Атлантики до Эгейского моря, и которая снова находит свое продолжение в Африке и Азии.

Кажется, существует некое смутное представление о том, что, хотя развитая система пиктографии могла существовать, например, у американских индейцев, алфавит или, если

уж на то пошло, критская письменность пришли в Грецию как своего рода дар богов и были восприняты населением, не имевшим графических средств общения. Правда, ранние записи такого рода, в силу того, что они были сделаны в основном на скоропортящихся материалах, таких как кора или шкуры, во многих случаях могут быть невозможны. Но мы можем быть уверены, что они существовали на всей территории Эгейского моря, как и в других местах. И именно потому, что они не только существовали, но и уже достигли сравнительно высокой стадии развития, стало возможным принятие такой высокоразвитой системы письма, как финикийский алфавит. Даже формы букв должны были быть в значительной степени знакомы, поскольку, как мы видели, использование линейаризованных знаков чистейшего алфавита восходит к тому, что во многих отношениях должно рассматриваться как другой мир, и, возможно, к тому времени, когда артикуляционный язык сам по себе был еще несовершенен.

ЛЕКЦИЯ II ГОМЕР И АНТРОПОЛОГИЯ

В елизаветинском переводе Б. Р. двух первых книг Геродота маргинальное примечание к поразительному заявлению о нравах египтян умоляет нас "Наблюдать за звериными повадками язычников" (Observe ye Beastly Devices of ye Heathen). Хотя антропология, как следует из ее названия, рассматривает все человеческое как свою область, она, конечно, уделяет наибольшее внимание "вашим приспособлениям" - звериным или нет - дикарей или варваров, а также их выживанию в цивилизованных обществах, древних и современных. Что касается этих первобытных приспособлений, то Гомеру есть что нам рассказать. Хотя он, безусловно, самый древний из сохранившихся греческих авторов, именно во всей последующей литературе мы находим больше всего выживших варваров и дикарей. Даже в немногих фрагментах так называемых циклических поэтов (800-650 гг. до н. э.?) и в дошедших до нас набросках сюжетов циклических поэм сохранились варварские обычаи - например, человеческие жертвоприношения и вера в фантазмы мертвых, даже если мертвые были должным образом сожжены и похоронены, - которые не встречаются в *"Илиаде"* и *"Одиссее"*. Трагики, лирические поэты и прочие упоминают о пороках, о которых Гомер никогда не упоминает, о любовных похождениях богов в звериных формах (по всей вероятности, это пережиток тотемизма в мифе), об отвратительном обряде очищения от вины за убийство и о многих других печальных пережитках дикости и варварства в обществе Древней Греции. Мы не находим этих вещей в *"Илиаде"* и *"Одиссее"*.

Нелегко представить, что Гомер был в неведении относительно этих вещей; вероятно, они существовали в определенных слоях общества его эпохи. Но он игнорирует их. Они не должны упоминаться его аудиторией. В *"Илиаде"* и *"Одиссее"* не сообщается об инцесте или каннибализме в "линии Атрея", хотя более поздние поэты без колебаний использовали традиционные материалы из ископаемых пластов мифа, где эти пережитки были в изобилии. Пиндар знал рассказы о божественном каннибализме, но просто упоминал их как недостойные его стихов. Гомер, должно быть, был знаком с дикарскими космогоническими легендами, почти такими же, как у маори Новой Зеландии, которые Гесиод не стесняется открыто излагать; но о таких вещах Гомер молчит.

Здесь я должен пояснить, что хотя "Гомеру" ранняя историческая Греция приписывает огромный массив древней эпической поэзии, я говорю только об *"Илиаде"* и *"Одиссее"*. Мне

хотелось бы не вдаваться в сложный "гомеровский вопрос", но это вряд ли возможно. Всем известно, что с момента появления в конце XVIII века знаменитых "Пролегоменов к *Илиаде*" Вольфа мир придерживается противоположных мнений относительно происхождения *Илиады* и *Одиссеи*. Поэты, и почти все, кто читает поэмы, как читают другую литературу, "для удовольствия человека", считают, что, по крайней мере, большая часть этих эпосов написана одной рукой и, конечно, относится к одному возрасту. С другой стороны, огромное большинство ученых и специальных студентов, писавших на эту тему, утверждают (с бесконечными различиями в деталях), что "*Илиада*" и "*Одиссея*" начались с краткого раннего "ядра", а теперь представляют собой мозаику из добавленных приписок и интерполяций, внесенных многими руками, во многих местах, на протяжении по крайней мере четырех изменчивых веков различных культур. Как поэмы обрели то, что даже Вулф признал их *необычным колоритом*, - гармонию изображения институтов, обычаев, обрядов, костюма и верований, - объясняется по-разному. Некоторые критики отрицают эту гармонию. Они пытаются найти доказательства множества различных этапов в институтах, обычаях, верованиях, оружии и доспехах и так далее. Как правило, эти критики, какими бы учеными они ни были, не занимались и не занимаются сравнительным изучением ранней литературы, антропологии, археологии и мифологии. Их микроскопические исследования находят лишь немногие и незначительные отклонения от нормы в таких вещах, как погребение, выкуп невесты, дома, доспехи и так далее. Если бы они изучили другую раннюю поэтическую литературу - например, исландские саги или древнейшие ирландские романы, - то узнали бы, что минутные вариации в таких жизненных вопросах происходят на каждом этапе цивилизации; что каждый дом, каждые похороны, каждая деталь брачных и других законов не в точности повторяют все остальные, а мифология и представления о будущей жизни особенно разнообразны и даже противоречивы в любой период. По этим причинам я согласен с Вольфом, что в "*Илиаде*" и "*Одиссее*", которые, следовательно, должны быть продуктом одной эпохи, преобладает гармония, а не цвет.

Но на это некоторые неблагоприятные критики отвечают, что гармония, действительно, может быть, но что она проистекает, во-первых, из влияния традиции - каждый новый поэт придерживался старых формул без сознательных усилий - и, во-вторых, что поздние поэты сознательно и научно *архаизировали*, сознательно изучали описания и поддерживали тон своих предшественников, в то же время они столь же сознательно вводили новшества своего собственного времени. Такова их логика. Их двойная теория несостоятельна - во-первых, потому что она самопротиворечива; во-вторых, потому что во всех известных ранних произведениях искусства и литературы поэт или художник, трактуя древние темы, одевает прошлое в костюм настоящего, с которым он знаком. Архаизация - это очень современная попытка в искусстве, о чем свидетельствует вся ранняя литература и каждая большая картинная галерея. Что касается бессознательного следования традиции, то оно приводит к повторению эпических формул и устойчивых эпитетов; но поздние поэты и некритические эпохи, описывая более древнюю жизнь, всегда копируют жизнь своего собственного времени. Мы видим также, что поздние ученые поэты-архаизаторы - Аполлоний Родий, Вергилий, даже Квинт Смирней - хотя и стараются изо всех сил подражать Гомеру, не могут сохранить *необычный колорит*, но выдают себя во множестве деталей: например, Вергилий вооружает своих греков и троянцев железным оружием, а Аполлоний вводит ритуальное очищение крови кровью, игнорируемое Гомером.

Даже в циклических поэмах, от которых сохранилось лишь несколько фрагментов и прозаических синопсисов, Хельбиг, Монро и любой читатель находят то, что Хельбиг называет "данными, абсолютно противоположными традиционному стилю эпосов", "*Илиады*" и "*Одиссеи*". Мы находим поклонение героям, человеческие жертвоприношения,

богов, занимающихся любовью в звериных формах, заметные призраки людей, сожженных должным образом, и так далее. Если мы вместе с г-ном Верраллом считаем, что "Гомер", так называемый, был туманной массой старой поэзии, которую ученые афиняне около 600-500 гг. до н.э. разбили на отдельные части, такие как *"Илиада"*, *"Одиссея"*, *"Киприда"*, *"Аэтиопис"*, *"Малая Илиада"*, *"Ностой"* и т.д., для образовательных целей, или, если мы предположим вместе с другими, что ионийцы в образовательных целях переработали *Илиаду* и *Одиссею* в более ранний период, мы спросим, почему *Илиада* и *Одиссея* были экспургированы, почему многие "языческие приемы" были вырезаны из них "просветителями", которые позволили этим вещам остаться в циклических поэмах? Потому ли, что только *"Илиада"* и *"Одиссея"* были вырезаны из общей массы и отобраны для публичной декламации? Если да, то почему выбор был сделан, а экспургирование произведено только в этих двух случаях? И знаем ли мы, что циклы не были прочитаны? Если да, то почему? Какова была их польза? И опять же, почему Гесиод не подвергся боудлеризации? Гесиод, безусловно, вошел в общественное сознание не меньше, чем Гомер. Наконец, если вкус седьмого и шестого веков был таким чистым и строгим, то почему поэты седьмого и шестого веков были так богаты вопросами, которые *"Илиада"* и *"Одиссея"* опускают? Ни в одной греческой литературе какого-либо века мы не находим такой чистой строгости, как у Гомера, например, в отношении грехов против природы, навсегда запятнавших цивилизацию исторической Греции. Теория просветительской экспургации в VIII-VI веках невозможна со всех сторон. Циклы и Гесиод были широко известны, но не были экспургированы в гармонии с гомеровским тоном; современные поэты этих образовательных эпох не соответствовали гомеровскому тону. Более того, не существует, с позволения г-на Верралла, никаких "рекордных" доказательств того, что все это редактировали педагоги. Нет ни одной надписи, свидетельствующей об этом - только это и было бы "записью" - есть только поздняя и изменчивая традиция, что примерно время между эпохами Солона и Писистратидов в Афинах было сделано что-то неопределенное для "Гомера". Для какой части "Гомера"? Для всей старой эпической поэзии или только для *"Илиады"* и *"Одиссеи"*? Если только для них, то почему только для них?

Таким образом, я вынужден предположить, что *"Илиада"* и *"Одиссея"* в целом являются плодом одной эпохи, особой эпохи, эпохи, предшествующей самому раннему периоду греческой жизни, как она исторически известна нам. Если это не так, если эти эпосы - мозаика жизни в четыре или пять веков перемен, составленная в целях образования учеными афинянами, то, кажется, они ничего не стоят для антрополога и историка, изучающего нравы и институты. Если поэмы содержат десятки архаизированных отрывков, в которых поэты сознательно пренебрегают известной им жизнью (в то же время в других отрывках они сознательно вводят новшества), то поэмы не представляют никакой антропологической ценности. Утверждения критиков самопротиворечивы, что, на мой взгляд, доказывает их нелогичность; и, говоря о Гомере, я буду рассматривать его как свидетеля подлинной стадии развития общества в доисторической Греции и Азии.

Что касается даты, то поэмы совершенно бесспорно относятся к той поздней стадии микенской или минойской цивилизации, которая была обнаружена в результате раскопок мистера Артура Эванса на Крите, доктора Шлимана в Микенах и многих других исследователей гомеровских мест. Убранство дворцов Алкиноса и Менелая, искусство ювелира, использование колесниц в войне, форма и размер огромного гомеровского щита, кирасы, *зостеры* и *митры* воинов, оружие из бронзы, описанное Гомером, - все это соответствует предметам, обнаруженным или изображенным в произведениях искусства позднего минойского периода в Греции и на Крите. Но и гомеровские обычаи разного рода сильно отличаются от фактов минойских археологов. Памятники поздней минойской эпохи

свидетельствуют о способах погребения, совершенно не похожих на гомеровскую практику кремации и захоронения костей в возвышенных тумулах или курганах. Они доказывают существование жертвоприношений мертвым, которые Гомер игнорирует. Они демонстрируют моду на костюмы, совершенно чуждую гомеровскому миру. В них нет ни одного железного орудия мирного назначения, с которым Гомер прекрасно знаком. Они в изобилии поставляют каменные наконечники стрел, которые никогда не упоминаются в эпосе.

Напрашивается вывод, что Гомер знал народ, живший на древних минойских стоянках, сохранивший многое из минойского искусства, многое из военного материала, но перешедший в своеобразную форму раннего бронзового века; одевавшийся совершенно по-новому, практиковавший другую форму погребения, имевший другие представления о смерти и мертвых, но сохранивший ниспадающие локоны, часто изображаемые на мужских изображениях в минойском искусстве.

Использование доспехов также является в "*Илиаде*" и "*Одиссее*" универсальным для регулярной войны; судя по редкости их изображения в минойском искусстве, это еще одно новшество. Гомер вполне осознает, что рассказывает о событиях, почерпнутых из легенд времени, задолго до его дня, времени, с которым он связан, которое многое оставило его эпохе, но которое, как мы видим, в некоторых отношениях менее развито, чем его собственное, и во многих отношениях отличается от него. Он приписывает старым легендарным героям, однако, институты, с которыми он знаком - институты, которые не относятся ни к одному из известных периодов исторической Греции. Они не являются плодом фантазии. По форме правления они близко соответствуют раннему феодализму, описанному в старейших ирландских эпических романах и во французских *шансонах* одиннадцатого-тринадцатого веков н. э. Мы находим Владыку, подобного кельтскому *Ардригу* или *Бретвальду* в ранней Англии, правящего князьями (*Ri*), с признанной властью, ограниченной неписаными конвенциями. Как говорит мистер Фриман о Бретвальде, он обладает "признанным, хотя, вероятно, не очень четко определенным, верховенством". Его власть наследственная; скипетр передается по мужской линии. Зевс дал ему скипетр, и он, как и Карл Великий в поздних *шансонах*, правит по божественному праву. У него есть скипетр, данный Зевсом, и есть *θεμιστες*, знание "признанного свода принципов и обычаев, сложившихся на практике" (*Iliad* ix. 99).

Происхождение Владыки, как и любой другой царской власти, можно проследить по сочетанию смекалки, храбрости и опыта войны в отдельном человеке и последующему приобретению им собственности и влияния, а также по сохранению престижа знахаря, с которым, как предполагается, говорит правящее сверхъестественное существо племени. Очень низкий пример - знахарь Диери, вдохновленный Кутчи; возвышенный пример - гомеровский Минос, беседующий с Зевсом. Даже сон Агамемнона достоин уважения, говорит Нестор, "потому что его видел тот, кто хвалится, что он лучший из ахейцев"; сон другого человека может быть проигнорирован (*Iliad* ii. 80-83). Однако на сайте Агамемнон не придает значения таким сообщениям; Калхас - обычный толкователь предзнаменований и воли богов. Божественный бог охраняет Агамемнона, хотя Ахилл наполовину опускает на него свой меч. Он имеет право созывать все войско и взыскивать штрафы за отсутствие; ему принадлежит львиная доля всех военных трофеев; он - военачальник, но всегда советуется со своими коллегами, паладинами Карла Великого. От него приходится терпеть многое, что нелегко вынести, но, если он заходит слишком далеко в своей высокомерии, принц или пэр имеет признанное право, подобно Ахиллу, бросить свою верность. С помощью искупительных даров, правила которых церемониально расписаны по минутам (*Илиада* xix.

215-75), повелитель может вернуть себе свое право, а тот, кто отказывается от искупления, признается в своей неправоте. Весь пассаж о мелочах искупления в *Илиаде* хix задерживает действие и порицается критиками как "поздний". Но он не может быть поздним, он мог быть написан только для знатной публики, живо интересовавшейся обычными законами, по которым они жили, законами, неизвестными исторической Греции. Мы привыкли к тому, что в исландских сагах мы так же подробно и обстоятельно рассказываем о законах.

Говорят, что Гомер, азиатский поэт девятого века до нашей эры, жил в воображении, скажем, в тринадцатом веке до нашей эры, как мистер Уильям Моррис в воображении "жил" в тринадцатом и четырнадцатом веках нашей эры. Но Моррис появился после сэра Вальтера Скотта, который ввел воображаемую археологическую реконструкцию прошлых веков поэтами и художниками. Шекспир не "жил" ни в какой другой эпохе, кроме своей собственной. Его Гамлет сражается елизаветинской длинной рапирой, а не коротким мечом и топором. Гомер тоже живет в своей субминойской эпохе, и только в ней.

Поэты этого века свободного феодализма всегда равнодушны к князьям, а не к владыке. Ирландские романтики предпочитают рыцарского Диармайда, или Оскара, Фионну, Владыке, а поздние авторы французских *шансон де гест* полностью унижают Карла Великого в пользу его паладинов.

Греческие, ирландские или французские, поэты руководствуются профессиональными мотивами: есть много княжеских дворов, где они могут петь, но только один двор Владыки. В этой пристрастности Гомер относительно умерен; его Агамемнон, возможно, самый тонкий из всех его портретов; каким бы несимпатичным ни был владыка, его верховенство, дарованное Зевсом, всегда вызывает к нему уважение. Вся картина Владыки и принцев - подлинный исторический документ, вещь одной эпохи культуры, далеко ушедшей от состояния ионийских колонистов. Сами князья обязаны своим положением рождению, богатству и мужеству. За исключением Аиаса и Одиссея, вождей скалистых островов, все они владеют большим количеством колесниц. Их окружает сословие дворян (ирландские *флейты*), которые тоже сражаются на колесницах и выделяются на фоне безымянных членов войска. Именно они (*Илиада* ix. 574) обещают Мелеагру поместье из общих земель. Я полагаю, что такой *тѐμενος*, или поместье, был гораздо больше, чем *κλῆρος*, или "участок"; он был очень бедным человеком, у которого не было участка (*Одиссея* xi. 490). Вероятно, шляхта, или *γέροντες*, получала в дар *тѐμενος*, или поместье, на народном собрании, которое, я думаю, не более чем утверждало их решения.

Шляхта владела богатыми полями, "очень удаленными от любого города" (*Iliad* xxiii. 832-5). Общество было феодальным или рыцарским, а не демократическим. Это правда, как говорит мистер Риджуэй (*J. H. S.*, vi. 319-39), что мы не слышим о земле в списках имущества человека, но о скоте, золоте, железе, колесницах и оружии. С другой стороны, дворяне, несомненно, владели богатыми полями вдали от городов.

У нас нет четких сведений о гомеровском землевладении, но земля была у отдельных людей, если не в собственности, то в твердом владении; у такого принца, как Менелай, есть целые города, которые он может раздать. Если принц ссужал акции владельцу участка, а тот разорялся, участок, законно или незаконно, переходил во владение принца.

Люди были свободны, как безземельный человек, который нанимает *рабочих* - его положение неясно, - и как ремесленники - кузнецы, плотники, работники золотых дел, а рабы, мужчины и женщины, были пленниками на войне или похищенными пиратами, хотя дома они могли занимать высокое положение, как свинопас Евмей. На войне человек мог убить пленника или дать за него выкуп, как в Средние века. Различные ремесла имели своих

постоянных профессоров, хотя Одиссею было приятно быть мастером во всех из них, от пахоты до кораблестроения.

Это было весьма сносное состояние общества; с рабами обращались хорошо; женщины, разумеется, занимали положение, намного превосходящее то, которое они занимали в исторической Греции. Правда, их обычно выкупали за невесту; но высокий уровень их морали, бесконечно превышающий европейский в эпоху рыцарства, говорит о том, что мужчины предоставляли своим дочерям свободу выбора.

Ни одна женщина не продает себя; в Гомере нет ни одной блудницы, как и в самых ранних записях об Израиле. Несомненно, они существовали, но поэт избегает упоминания о них. Здесь, как и везде, строгость его тона, хотя он и не пуританин, делает его далеко не исчерпывающим авторитетом в вопросах нравов и обычаев. Для него, как хорошо замечает мистер Гиссинг, незыблемость домашнего очага, образцом которой служит брачное ложе Одиссея, прикрепленное к столбу живого дерева, очень священна. В лагере и в странствиях мужчины живут как хотят; дома же, как мы узнаем из случаев с Лаэртским и отцом Феникса, хороший человек не держит любовницу, и жена вскоре дает повод худшему человеку пожалеть о своей распущенности. Все это очень не похоже на нравы исторической Греции. Выкуп за невесту, действительно, является варварским выживанием; но чистота нравов замужних женщин доказывает, что на практике он был изменен благосклонностью отцов к "любимым дочерям". Самые высокие требования не обязательно принимались. Мы не слышим о любовных похождениях девиц и холостяков; девушки спят, как юноши и как прекрасная Маргарет из баллады о Клерке Сондерсе, не в чашах во дворе, а в комнатах верхнего этажа, куда только бог может прийти незамеченным. Наусикаа старается не скомпрометировать себя тем, что ее увидят в обществе незнакомца.

Естественно, в обществе, где всегда носят оружие, тон вежливости, когда не предполагается намеренное оскорбление, очень высок, а грубая речь, как у Эвриала по отношению к Одиссею в Феакии, искупается извинением и подаренным мечом. Кроме Владыки, ни один человек не может быть грубым.

Что касается войны, то, как и в *"Тейн бо Куалгне"*, ирландском романе, основанном на нравах позднего кельтского периода (200 г. до н. э. - 200 г. н. э.), дворяне сражаются на колесницах, разъезжаясь по своему усмотрению, а воинство, с копьями или рогатинами, луками и стрелами, следует или упражняется в артиллерии с флангов. За исключением случаев, когда дождь стрел приводит в исполнение приговор, мы почти ничего не слышим о плебейской пехоте. Эпоха гоплитов была столь же отдаленной, как и эпоха кавалерии, а фаланги упоминаются только тогда, когда они разбиты. Эпоха колесниц знакома по ассирийскому, египетскому и минойскому искусству, а также по бриттам и каледонцам, воевавшим с Римом. Колесница была очень легкой; человек мог поднять колесницу и унести ее (*Илиада* х. 505). Вероятно, колесница стала использоваться для войны, как полагает мистер Риджуэй, в эпоху, когда пони был не в состоянии выдержать вес человека в доспехах; горцы с их кельтскими пони использовали колесницы в римские времена; они так и не приобрели породу лошадей, пригодных для всадников, поэтому проиграли битву при Харлау. Судя по описанию лошадей у Гомера, колесница пережила причину своего возникновения; кони были достаточно высокими и сильными для кавалерии, но человеческий консерватизм сохранил колесницу. Речь Нестора в *"Илиаде"*, книга iv. 303-9, показывает, что Гомер по традиции знал египетский обычай вступать в бой в строевых эскадронах колесниц, в то время как в его время владыки колесниц обычно сражались в разобранном виде, в нестроевом порядке или вообще без строя. Нестор, естественно, предпочитает "старый способ"; поздний поэт не мог сделать эту интерполяцию, поскольку в греческую эпоху

кавалерии он не мог ничего знать о тактике колесниц. Египетские колесницы использовали лук, в то время как их противники, возницы-хиты, сражались копьями, в свободном порядке, как у Гомера, и им доставалась худшая часть боя.

Гомеровское сохранение огромного щита, закрывающего тело, знакомое по минойскому искусству, в большей или меньшей степени является выживанием того времени, когда стрельба из лука была очень важна. Щит, как у ирокезов и в средневековой Европе, подвешивался к поясу. Такие же щиты у краснокожих индейцев и в Средние века (XI и XII века) были, так сказать, зонтиками от дождя стрел; поскольку лук становился все более и более презираемым, исторические греки приняли круглый парирующий баклер, хорошо защищающий от ударов копьем и мечом. Нательные доспехи, в том числе и поножи, были усовершенствованы минойской практикой. В минойском искусстве воины обычно обнажены под огромными щитами; к счастью, одна или две печати, найденные на Крите, и пара поножей на Кипре доказывают, что поножи, кираса, *зостер* и *митра*, гомеровская набедренная повязка, не были неизвестны даже до самого раннего возраста, к которому можно отнести эпос (см. [Примечание](#)).



Использование металлов на войне своеобразно, но не беспримерно. Оружие, если указывается металл, всегда бронзовое, за исключением одного наконечника стрелы примитивной формы (*Илиада* iv. 123) и уникальной железной булавы (*Илиада* vii. 141). Орудия, включая ножи, которые не использовались на войне, были, как правило, железными, изредка бронзовыми. Единственный упомянутый боевой топор - бронзовый (*Илиада* xiii. 611); топоры, как орудия труда, обычно железные, как и орудия пахаря и пастуха. Ни об одном человеке у Гомера не сказано, что он "поражен железом", всегда говорится о "бронзе"; но деревья валят "железом" (*Илиада* iv. 485).

Одиссей стреляет "сквозь железо", то есть сквозь открытую работу железных наконечников топоров, которые были инструментами. Это любопытное совпадение бронзы и железа, когда железо используется для изготовления орудий, прежде чем оно используется для изготовления оружия, не имеет аналогов, насколько мне известно, в Центральной и Северной Европе. Но мистер Макалистер нашел прекрасный пример в Палестине, в некоторых слоях большого кургана Гезер. Здесь все оружие из бронзы, все инструменты из железа (*Palestine Exploration Fund*, 1903, p. 190).

Такое положение дел - очевидно, вызванное недоверием военных к железу, когда бронза была прекрасно закалена - доказывается г-ном Макалистером как фактический этап в культуре "у границ Греческого моря". Мы не находим археологических доказательств такого положения вещей в гробницах периода совмещения бронзы и железа в греческой земле. Но мы никогда не раскапывали гробницы, описанные Гомером, а если бы и раскопали, то они (которые обязательно привлекают грабителей могил), скорее всего, были бы разграблены. Это не повезло; у нас есть только свидетельства поэта, живущего в Греции, о применении бронзы и железа в том виде, в каком они существовали в Палестине. Но мне кажется маловероятным, что поэт выдумал эту редкую стадию культуры. Опять же, если мы, как и большинство критиков, считаем, что железо ввели поздние поэты, то мне кажется немыслимым, что они могли воздержаться от строгого архаизма, или бессознательного следования традиции, чтобы иногда заставить воина "поразить железом", или от случайного упоминания железного меча или копья с железным наконечником, в то время как они не архаизировали и не следовали традиции, когда говорили о железных ножах, топорах, инструментах и так далее.

В традиции бронзового века инструменты, как и оружие, должны были быть бронзовыми. Почему же тогда поздние архаизирующие поэты делали их из железа, в то время как оружие они никогда не делали ни из чего, кроме бронзы?

Большим возражением против моего мнения является *Одиссея* xvi. 294, xix. 13, в повторяющейся строке которой встречается пословица: "железо само по себе притягивает человека к себе". Здесь "железо" - синоним "оружия", оружие в зале Одиссея должно быть убрано под предлогом того, что "железо" притягивает руки мужчины и может притянуть руки опьяневших ухажеров в их чаши.

Я против того, чтобы считать строку "поздней" только потому, что она противоречит теории. У критиков нет таких угрызений совести, они капризничают. Но эта строка не только противоречит моей теории, она противоречит единому и неизменному стилю обоих эпосов. Это изречение железного века, когда "железо" стало синонимом "оружия", как у Фукидида и Шекспира. Но везде в эпосе металлическим синонимом "оружия" является "бронза". Металлический синоним "инструмента" - "железо". Люди "поражены бронзой", деревья "срублены железом".

Я думаю, что в таких обстоятельствах сомневаться в древности этой строки непоследовательно. Если мы примем ее, то должны будем предположить, что один одинокий поздний менестрель из сотен (по сепаратистской теории) выпустил кота из мешка и позволил нам убедиться, что неопределенное количество эпосов было написано в полный железный век, хотя все остальные поздние поэты твердо хранили тайну, неизменно давая героям оружие из бронзы. Мистер Риджуэй возражает мне. Он пишет: "Гомеровский воин... регулярно, как мы уже видели, орудовал копьем и мечом из железа". Может быть, он и видит это так, но Гомер видел это иначе и никогда не давал воину железного меча или копья (*Early Age of Greece*, vol. i, p. 301).

Ни один ранний поэт, возможно, ни один поэт, не может избежать в религии и мифе варварских и дикарских пережитков, в силу природы легендарных материалов, на которых основаны его произведения. Никто, можно сказать, не придумывает сюжет: все заимствуют его из огромного фонда всемирных первобытных *Märchen*, или народных сказок. В "*Одиссее*", "*Мармионе*" и "*Айвенго*" сюжет строится на возвращении мужа или любовника из неведомых странствий, неузнанного, за исключением "*Айвенго*" и "*Одиссеи*", верным свинопасом. Это сюжет *Märchen* во всем мире. Герланд, а в последнее время и г-н Крук и

другие исследовали *Märchen*, заложенные в Гомере. Один из таких сюжетов - это история о Ловком Ладе в "*Норвежских сказках*" Дасента, причем Ловкий Лад - это всего лишь человеческий представитель лобастого зверя, кролика Брера или другого, столь распространенного в фольклоре дикарей. Теперь Гомер в образе Одиссея просто объединяет вернувшегося мужа и хитрого парня. Нетрудно доказать, что Одиссей - это действительно герой "*Илиады*" и "*Одиссеи*", человек, которым поэт восхищается больше всего, и он - настоящий "штурмовик города" Илиоса. Он - тип мудрой, решительной, несгибаемой храбрости; уравновешенный человек, самый стойкий на войне. Но в "*Одиссее*" природа первоначального *Märchen*, как и в столкновении с циклопом, и необходимость сохранить маскировку, когда он возвращается на Итаку, заставляют поэта сделать Одиссея безрассудным и изобретательным лжецом. Гомеровская аудитория и сам Гомер солидарны с Ахиллом, когда он говорит, что "ненавидит ложь, как врата ада". Но данный материал не позволяет Одиссею лелеять это рыцарское презрение к лжи, и Афина, самая этичная из олимпийцев, аплодирует его ремеслу. Материалы легенды выдают и жестокость Ахилла: подобно герою ирландского эпоса "*Тейн бо Куалгн*", он тащит за колесницей мертвеца, а на похоронах Патрокла "со злом в сердце зарубает бронзой двенадцать троянских пленников". По мнению поэта, речь не идет о человеческом жертвоприношении, и Ахилл не намерен, чтобы души людей стали рабами Патрокла.

Гомер считает, что Ахилл убил пленников только для того, чтобы насытить свою ярость местью: "Гнев за убийство твое" (*Iliad* xxiii. 23). Так он объясняет себе инцидент, который он находит в своих традиционных материалах, вероятно, как воспоминание о человеческом жертвоприношении. Историческая Греция была достаточно хорошо знакома с подобным ритуалом; но для Гомера это чудо зла; он явно не понимает его. Больше всего его смущают материалы по вопросам религии. В отличие от Гесиода, он не любит говорить о том, что боги делали "утром времени", о вещах, взятых из далекого прошлого дикарской мифологии; об инцесте, любовных отношениях в животной форме, о каннибализме, о злодеянии Кроноса против своего отца, о проглатывании Зевса. Но он не может избавиться от древнего мифологического элемента в олимпийцах. Хотя Зевс Эвмея этичен, справедлив, благодетелен, это истинно религиозная концепция; хотя Гомер почти с горечью ощущает зависимость людей от богов; хотя "все люди стремятся к богам", олимпийцы, как они предстают в рассказе, - это причудливые существа мифа, капризные партизаны, амурщики, прежде всего недостойные. Только среди богов супружеская жизнь имеет печальный, хотя и юмористический аспект, как в препирательствах Зевса и Геры; только среди богов прелюбодеяние - это шутка. Среди людей она является грубейшим нарушением святости домашнего очага. Гомеру настолько чужда мифология, которую он унаследовал, что ему легче всего относиться к богам с юмором, за исключением тех случаев, когда они охраняют святость клятвы (*Илиада* iii. 275) и являются защитниками чужеземцев, поданных и бедняков. Мифологические пережитки для Гомера неизбежны, но неприятны. Что касается веры в будущую жизнь, то у Гомера есть преобладающая идея, но она смешана с другими идеями, которые, как бы противоречивы они ни были, всегда существуют в этой загадочной материи. Преобладает идея, что мертвые, если они получили положенные обряды огня и погребения, пребывают, бессильные для добра или зла, в тенистом *шеоле* в доме Аида. Если же они не получают положенного огня, то блуждают в унынии и могут стать "причиной гнева" для людей, являться им во снах или в

В доме Аида нет ни одного человека, который бы не получил плату за огонь.

В доме Аида нет ни награды, ни наказания (если принять "Одиссею" хі. 570-600 за позднюю интерполяцию), а только отсутствие бодрости и солнца. Только пророк Тиресий, подобно Самуилу в *шеоле*, "сохраняет рассудок" и способность к предвидению.

Однако в сцене клятвы (*Илиада* ііі. 278-9) вызывают к неким силам, которые "под землей карают измученных людей". Я не считаю это позднейшей интерполяцией, поскольку формула жертвоприношений, связанных с клятвой, скорее всего, очень древняя, догомеровская и отражает старое поверье, уже не популярное. В таких вопросах могут сосуществовать все противоречивые представления, как, например, в гимне племени эуалайи Нового Южного Уэльса, когда Байаме молит принять душу Эрин в свой рай, Буллима, а в мифе говорится, что Эрин воплотилась в маленькую птичку. Многие из самых низких дикарей верят в будущее, состоящее из наград и наказаний, но доктрина о действенности огня практически вытеснила эту веру из сознания Гомера.

Кремация - главная *суть* гомеровской антропологии, кремация и, как следствие, отсутствие кормления призраков и поклонения героям. Археология показывает, что в Греции эта практика не прерывалась, и археология не может показать нам ни одного примера гомеровского кургана и способа захоронения. Тем не менее, этот метод является подлинным историческим методом в Северной Европе эпохи бронзы. Гомер не изобрел его; он не упоминает никакого другого способа избавления от мертвых, но мы никогда не находили его следов в Греции. Могила-шахта и могила-толосы позднеминойского времени не оставили никаких следов традиции в эпосе, а кремация и курган в равной степени отсутствуют в поле зрения археолога. Я не могу решиться на какое-либо объяснение. Мы не можем предположить, что кремация возникла во время скитаний после дорийского вторжения, чтобы скрыть останки умерших от осквернения чужеземными врагами. Могила-шахта могла скрыть их, а тумулус и столб над ней лишь сообщали безжалостному врагу об их местонахождении.

Очевидно, что по многим пунктам Гомер с его строгим вкусом - не слишком богатый источник для антрополога, ищущего выживших дикарей. У Гомера никто из людей не занимается магией; ведьма, как и блудница, не встречается в эпосе. И то и другое знакомо по Ветхому Завету. Есть человек со вторым зрением, но это была природная способность. Гомер никогда не упоминает о более скромных потребностях нашей животной природы; в отличие от Шекспира, он не заставляет старого Нестора кашлять и плевать, когда его будит, как в "*Долоней*", ночная тревога. У Гомера никто не кашляет. Он поет для публики, которая пережила обезьяну, хотя тигр еще не совсем умер. Он ничего не знает о наших орудиях пыток, дыбе, сапогах и винтах, которые в Шотландии пережили семнадцатый век. Историческая Греция не слишком преуспела в изгнании зверя из человеческой природы. Поэты исторической Греции никогда не были столь успешны, как Гомер. Я предполагаю, что "*Илиада*" и "*Одиссея*" - это доисторические произведения, цветы короткого века ахейской цивилизации, века, когда общество принцев и дам обладало необычайно чистым и благородным вкусом. Поэмы были написаны для аристократической, а не для народной аудитории, хотя я вполне готов признать, что народная аудитория, для которой пели наши лучшие балладные менестрели, также желала тона необыкновенной чистоты в серьезных романтических произведениях. Природа высшего объективного искусства, будь то эпос или баллада, в том, чтобы быть чистой: Музы - девы.

Стр. 47. Ссылка на мистера Верралла относится к его статье о Гомере в *"The Quarterly Review"*, июль, 1908. Я сам предполагаю, что в Афинах до Персидской войны была проведена некоторая редакторская работа над *"Илиадой"* и *"Одиссеей"*. В литературной традиции много дыма, а "где дым, там и огонь". Но дымовые венки расплывчаты и многообразны, как туманные призраки в "Оссиане", и я не могу, как мистер Верралл, считать слова оратора четвертого века.

Страница 48. Ликург - это не "запись". Под "свидетельствами" Греции я понимаю надписи, не более и не менее.

Страница 57. 'кираса, зостер и митра'. См. рисунок, копия глиняной печати, около сотни оттисков которой были опубликованы в *Monumenti Antichi*. См. подробнее мою статью о Гомере в *Blackwood's Magazine* за январь 1908 г., а также Mackenzie, *Annual of the British School at Athens* (1905-6, p. 241).

Страница 59. *Одиссея* xvi. 294, xix. 13, для

αὐτὸς γὰρ ἐφέλκεται ἄνδρα σίδηρος

друг предлагает

αὕτως γὰρ ἐφέλκεται ἄνδράσι δῆρις.

Эту правку я оставляю на милость ученых.

ЛЕКЦИЯ III

АНТРОПОЛОГИЯ В ГРЕЧЕСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОСЛЕ ГОМЕРА

В остатках самой ранней греческой поэзии мы сталкиваемся с поразительным контрастом. Как сказал нам мистер Лэнг, "Гомер представляет антропологу зрелище общества, которое не будет иметь ничего общего с антропологией". Под Гомером, конечно, г-н Лэнг подразумевает *"Илиаду"* и *"Одиссею"*; к этим поэмам можно добавить поток героической традиции, который более или менее четко проходит через большую часть нашей поздней литературы и дух которого мы называем классическим, гомеровским или олимпийским.

Но в самой ранней эпической традиции есть и другой пласт, в котором нет этого олимпийского характера. Этот пласт полон остатков, а порой и реальности, тех "звериных приспособлений язычников", которые дороги сердцу антропологов - если простой греческий ученый может осмелиться причислить себя даже к антропологам-любителям: обряды магии и очищения, поклонение зверям и камням, призраки и антропоморфные боги, следы особых способностей женщин как "добрых знахарей" и как титулованных глав семейств, и, особенно, пронизывающая и почти повсеместная память о человеческих жертвоприношениях.

Этот слой представлен Гесиодом и отвергнутыми эпосами - я имею в виду те продукты первобытной поэзии саг, которые не были выбраны для чтения в Панафинеях (или неизвестный ионийский архетип Панафинеи), и которые, следовательно, оказались в забвении - орфической литературой, большим элементом трагедии, наиболее богатыми, возможно, античными традициями, сохраненными Павсанием, и враждебными комментариями некоторых христианских писателей, таких как Климент и Евсевий.

Первое, что должен заметить историк об этом негомеровском слое, это то, что негомеровский слой - это ни в коем случае не то же самое, что постгомеровский. Раньше нас учили, что это так. Нас учили, что Гомер был, практически говоря, примитивным: что мы начали с чистой эпической атмосферы, а затем перешли в эпоху романтической деградации. Дошедшие до нас остатки негомеровских поэм часто демонстрируют в своей форме, а иногда и в содержании, явные признаки предшествования *"Илиаде"*, так же как *"Илиада"* то тут, то там демонстрирует признаки предшествования им; и только недавно мы смогли правильно понять природу и метод создания древней традиционной книги. Я не буду подробно останавливаться на этом вопросе. Даже если предположить, что *Киприда* как поэма может быть определено названа "более поздней", чем *Илиада*, достаточно сказать, что более позднее литературное целое часто может содержать более древнее ядро или более примитивную массу материала, и в случае негомеровских саг-поэм совершенно очевидно, что так оно и есть.

Достаточно двух аргументов. Первый - аргумент из аналогии. Немногие антропологи, обладающие современными знаниями, сочтут высокую, строгую, рыцарскую атмосферу *"Илиады"* примитивной по сравнению с атмосферой Гесиода. Во-вторых, значительная часть нашего антропологического материала уже находится на доисторическом Крите. Ан-иконическое поклонение, камни, звери, столбы и оранские птицы: великая богиня-мать Анатолии, человеческие жертвоприношения, царский и божественный бык. Я говорю с поправкой на тех, кто знает критские находки лучше меня; но мне кажется, что от Крита к Гесиоду, Эвмелу или даже Павсанию можно перекинуть множество мостов; но пропасть между Критом и Гомером в некоторых местах, кажется, не имеет моста.

Таким образом, более поздняя литература содержит в себе более примитивные формы мышления, более раннюю религию.

Сам по себе этот факт, хотя он может быть изложен по-разному, не вызывает особых споров среди ученых. Но объяснения этого факта разнообразны. Наиболее вероятным мне кажется теория экспургации. Поскольку мистер Лэнг, похоже, не совсем понял, что я пытался сказать по этому поводу в своем *"Возвышении греческого эпоса"*, я изложу ее следующим образом: Мы знаем, что примерно с восьмого века огромная масса поэзии саг начала оставаться в стороне и пренебрегаться; и мы находим, судя по нашим фрагментам, что она оставалась в своем полузаброшенном состоянии. Две поэмы, напротив, были выбраны в какое-то раннее время для публичного чтения на торжественном четырехлетнем собрании "всех ионийцев", а затем "всех афинян". Стихи, очевидно, все еще находились в измененном состоянии, и интеллект Греции был сосредоточен на них. Этот процесс продолжался на протяжении всего периода того великого движения, которое подняло берега Эгейского моря из страны полудиких людей в Элладу Фалеса, Эсхила и Еврипида. И, естественно, мы видим, что среди всего колорита идеального прошлого, в который эти два эпоса, как и все другие эпосы, погрузили свою историю, происходило постепенное, но радикальное отторжение всех более уродливых и нечистых элементов. Это очень широкое заявление; оно опускает как свидетельства, так и дополнительные причины и квалификации. Но оно объясняет, почему я

отношусь к негомеровским сагам как к более точному отражению примитивных доэллинических привычек мышления, того простого отстоя, из которого поднялась Эллада.

Теперь для того, кто читает лекции по антропологии Гомера, трудность заключается в том, чтобы найти достаточно материала. В случае с ранними сагами за пределами Гомера трудность заключается лишь в том, что выбрать и на чем остановиться.

Можно начать с обсуждения остатков первобытных тайных обществ. Их остатки довольно богаты. Мистер Вебстер в своей поучительной книге[41] проследил нормальный генезис этих организаций, которые оказывают такое огромное влияние на жизнь дикарей. Первым этапом он считает обычную систему испытаний и обрядов полового созревания, через которые должны пройти все самцы племени, прежде чем их признают полноценными мужчинами. Мытарства арунта и различных племен краснокожих индейцев знакомы большинству из нас. В этих церемониях часто присутствует много таинственности и шарлатанства. Например, иногда предполагается, что иницилируемые юноши умирают и рождаются заново. Этот процесс является тайным. Женщин племени тщательно оберегают. Окрестности наполнены предупреждающим звуком ромбов или бычьих косуль - тем "жужжанием бессмертных вещей", которое, возможно, имеет в виду Гесиод, когда говорит о том, что воздух звучит ῥῆψ' ὄρνάων.[42] Следующий этап начинается, когда церемония посвящения перестает быть обязательной. Иногда это зависит от отделения вождя от знахаря или старейшины. Ибо, конечно, церемонии посвящения находятся в особом ведении последних. На третьей стадии мы видим полноценное Тайное общество. Инициированные образуют определенное тело и работают вместе для поддержания такого поведения, которое угодно богам и им самим.

Возьмем пример Дукдука, могущественного общества на архипелаге Бисмарка, к северо-востоку от Новой Гвинеи. Я не буду останавливаться ни на его могуществе, ни на преимуществах, которые получают его поклонники. Но я приведу рассказ очевидца о прозрении Дукдука, полученный от мистера Вебстера.

Дукдук приходит примерно шесть раз в год, и всегда в день новолуния. О его приходе за месяц до этого объявляют старики-геронты. В течение этого месяца для Дукдука заготавливается огромное количество еды, о которой "заботятся" старики, его почитатели. За день до прозрения все женщины исчезают из виду. Для них смерть - смотреть на божественное существо. Перед рассветом все мужчины племени собираются на берегу, большинство юношей выглядят испуганными. С первыми лучами рассвета в море раздается пение и барабанный бой, и как только становится достаточно светло, на расстоянии видны пять или шесть каноэ, скрепленных между собой и с платформой, построенной над ними. На этой платформе стоят два дукдука, танцуют и издавая пронзительные крики. Они похожи на гигантских кассауаров, высотой около десяти футов, над которыми возвышается гротескная человеческая маска. По крайней мере, говорит мистер Ромилли, свидетель, которого я цитирую, тело очень похоже на тело казуара, но голова не похожа ни на что, кроме головы дукдука. Каноэ причаливают к берегу. Туземцы в страхе отступают назад, ведь если тронуть Дукдука, он часто бьет обидчика томагавком на месте. Они проходят через поселение, постоянно танцуют и кричат, к тайному дому, который был приготовлен для них в буше. Там они остаются примерно на две недели. Они сильно избивают людей и вымогают деньги из подходящих источников, особенно грабя женщин; если кто-то проявил неуважение к любому члену общества Дукдука, не говоря уже о самом Дукдуке, наказание будет быстрым и страшным.

Дукдук, как и Эгбо и Мумбо-Джамбо, - антифеминист, в то время как Дионису поклонялись в основном женщины. Здесь есть несколько западноафриканских параллелей. Бунду из

страны Менди - очень сильное женское общество.[43] Но разве в остальном вся эта история не напоминает мифы о Дионисе, которые встречаются, например, в раннем коринфском эпосе, приписываемом Эвмелосу? В его родной Фракии, вполне возможно, Дионису посвящали всех; но в Греции его поклонники образуют особое общество. Дионис прибывает на корабле из неведомых морей: когда он перемещается вглубь страны, этот корабль устанавливают на повозку.[44] Он прозревает в разных местах, требуя поклонения для себя и почестей для своих почитателей. В обычной пропагандистской легенде, дошедшей до нас, Ликург погиб за зло, причиненное вакхическому обществу и самому богу. Он "пытался остановить женщин, одержимых богом, и вакхический огонь".[45] Он поразил или утопил в море самого Диониса и его сестер.[46] То же самое с Пентеем. В реальном ритуале, мы можем не сомневаться, мужчина олицетворял Диониса, точно так же, как мужчина олицетворяет Дукдука, Эгбо или Мумбо-Джумбо. И предположительно, точно так же непосвященные, как говорит Мунго Парк, "были настолько невежественны или, по крайней мере, вынуждены были притворяться таковыми", что принимали фигуру на корабле за божественное существо.

Все мистерии тесно связаны с тайными обществами. В мистерии Деметры есть прозрение; в ней есть прибытие Деметры в Элевсис; в ней есть Ромбос или Бык-Рогач и исключение непосвященных. И, возможно, в знак снижения влияния в этом реальном мире, она, как и многие подобные общества, исповедует чудесные вещи в следующем.

В доисторической Греции, на мой взгляд, есть следы другого вида тайных обществ, напоминающих человекообразных леопардов или человекообразных львов Западной Африки. Здесь я должен сослаться на долгожданную книгу моего друга мистера Пенморлана Мейна об оборотнях. Но если говорить в общих чертах, то члены этих обществ в определенное время года превращаются в леопардов или львов, а затем убивают людей леопардоподобным или львоподобным способом. Их цель - частично получить человеческий жир для "медицины", частично - устранить или отпугнуть своих врагов. Сэр Х. Х. Джонстон[47] рассказывает о серии убийств, совершенных стариком, который прятался в длинной траве и выпрыгивал на одиноких путников. Он убивал их, а затем уродовал тела. Он свободно признался в убийствах, но объяснил, что временами превращался во льва и вынужден был действовать так.[48] В обществах леопардов есть специальные вилки с тремя зубцами или перчатки с ножами на конце, чтобы имитировать рану от когтей леопарда. А я видел длинную дубинку, заканчивающуюся когтями, как у дикого зверя, которая, как я подозреваю, имела то же назначение. Мой тесть купил ее в Хартуме у негра с юга, который признался, что не знает, что это такое. Он сказал, что это "фантазия", что, несомненно, так и было.

В качестве примера можно привести способ инициации в обществе леопардов Шербро, который очень напоминает некоторые доэллинические мифы. Общество выбирает какого-нибудь незнакомца и приглашает его на ужин, на котором человеческая плоть тайно подмешивается к остальным блюдам. В конце трапезы ему открывают, что он съел, и в доказательство (я думаю) показывают ему руки, а иногда и голову убитого человека. Он разделил пиршество леопарда и теперь стал леопардом.[49]

Разве не точно так же Атрей держал руки и ноги убитых детей отдельно, скрыв их тканью, а в конце пира снял ткань, чтобы показать Тиесту, что он съел? Ликаон тоже, хотя его имя едва ли можно вывести из *λύκος*, превратился в волка, потому что "принес ребенка в жертву на алтарь Зевса Ликаоса". Поскольку сам он вряд ли мог отличаться от Зевса Ликаоса, это должно было первоначально подразумевать какой-то каннибальский акт. И вы помните, что впоследствии в ритуале Зевса Ликаоса, по легенде, один кусок человеческой плоти

смешивался с остальным жертвенным мясом, и человек, неосознанно отведавший этот кусок, был обречен превратиться в волка.^[50]

В древних доэллинических мифах можно обнаружить множество других признаков "религий низшей культуры": тотемы, матриархат, магию Земли, очищение, фетишизм. Но я должен перейти к особому вопросу, который я хочу проиллюстрировать в оставшейся части этой лекции.

Я хочу рассмотреть наиболее знакомую часть темы - божественного царя, или, как я предпочитаю его называть, царя-медика, а затем применить результаты, к которым мы пришли, к наиболее очевидному остатку негомеровской поэзии, дошедшему до нас, - "Теогонии" Гесиода.

Мы все знаем об этом царе-медице. При желании мы можем назвать его божественным. От его силы и *маны*, которую Гесиод, смею предположить, называет своим *κράτος τε βία τε*, зависит благополучие его народа: дожди и грозы, изобилие дичи, урожаи, успех в войне. Он также влияет на наводнения, землетрясения и мор. Если он страдает, если его *мана* ослаблена, весь его народ тоже страдает и ослаблен. Поэтому его поощряют и поддерживают как можно дольше; если он проявляет слабость, от него нужно избавиться и найти лучшего человека на его место. По-видимому, существует три основных метода. Либо его периодически отставляют в сторону, по истечении пяти лет, девяти лет и т. п.; либо его тихо сбрасывают, когда он проявляет признаки возраста, как Пелей, Ойней, Эйсон в легендах; либо, и это наша главная тема сегодня, когда кто-то другой демонстрирует превосходство *маны*, убивая его. В настоящее время моя *мана* верховна; я - король; моя воля исполняется. Но если ваша *мана*, ваши Кратос и Биа, победят мою, тогда вы станете королем. А если ты еще и сможешь влить в себя мою *ману*, то тем лучше. Ведь *κράτος* и *βία* - вещи коварные и могут покинуть любого из нас, или, по словам Гесиода, любого, кроме Зевса: "Нет дома Зевса без них, нет места Зевса, нет выхода бога, где бы они не следовали за ним, и они вечно сидят рядом с громовержцем".^[51] Уже у Гесиода эти качества *маны* стали наполовину антропоморфными; гораздо больше, конечно, в "Прометее" Эсхила.

В антропологии мы всегда прилагаем новые усилия для образного понимания далеких от нас людей, и, естественно, поэтому мы всегда немного корректируем и изменяем наши представления. Здесь я хочу предположить, что в отношении этого Божественного Царя обычная классическая концепция несколько ошибочна. Мы говорим об обожествлении, и это обожествление всегда остается для нас загадкой. Это может быть очень хорошо для загадочного Миноса: но когда это применяется к Юлию Цезарю или Адриану, в полном свете и простой прозе истории, это кажется таким абсурдным и беспричинным богохульством. Я думаю, что ошибка заключается в том, что мы применяем наше высокоабстрактное понятие "Бог", понятие, возвышенное и облагороженное в течение многих веков философской и религиозной мыслью высших представителей человечества, к пласту человеческих идей, к которому оно не принадлежит. В одной из президентских речей, произнесенных на недавнем Конгрессе религий, мистер Хартленд остановился на важном факте, касающемся этой идеи Бога, а именно: всякий раз, когда используется это слово, наши лучшие свидетели склонны противоречить друг другу. Например, среди наиболее компетентных наблюдателей племени арунта одни утверждают, что у них не было представления о Боге, другие - что они постоянно думали о Боге. Об этом можно говорить много; но одно, как мне кажется, проясняется: эта идея бога далеко в небе - я не говорю просто о боге, который "не имеет тела, частей или страстей", но даже о боге, который очень далек и является причиной обычных явлений мира, - эта идея практически не входит в их умы, или, если путем усилий они могут достичь и принять ее, она имеет небольшую рабочую ценность и вскоре забывается. Для

большинства примитивных рас, как я подозреваю, главный лекарь, βασιλεύς, с его огромной *маной*, - это Теос, и в равной степени Теос - это главный лекарь. Создатель дождя, приносящий дичь, обладающий способностью делать мертвых и оживлять - вот он, видимый исполнитель всех тех дел, которые более поздние расы делегировали более высоким и тeneвым существам, осязаемо идущий перед вами со своим лекарством и, возможно, трубкой, с его величественными манерами, припадками и потрясающей одеждой.

Базилеус, обладатель огромной *маны*, хочет, чтобы люди подчинялись ему, и силой воли, силой характера, с помощью впечатляющего ритуала он заставляет их. Точно так же он вызывает дождь; он так настойчиво говорит: "Будет дождь", что он не может удержаться. И он идет. Это лежит в основе того, что мы несколько ошибочно называем миметической магией. Ведь настоящий создатель дождя не имитирует его, он просто его создает. Следует всегда помнить о чрезвычайной чувствительности дикарей к внушению - фокусам, запугиванию, пароксизмам ярости. Когда Кикнос-Арес, предположительно принадлежавший к этому классу басилеев, ждал, когда Геракл нападет на него в своем *теменосе*, он не просто сделал соответствующие приготовления и остался на страже; нет, περπαίνο, он "бушевал", накапливая *ману* и внушая весь возможный ужас. Вспомните ругающихся священников Средневековья. Вспомните даже быка "Ausculat Fili". Вспомните ярость, характерную для древних пророков, таких как Тиресий, а также для современных йогов и марокканских святых.

Итак, во-первых, исходя из социологических соображений, я думаю, что мы не должны воспринимать этого первобытного царя как человека обожествленного, а скорее как додеистического знахаря, обладающего теми силами, которые более культурные века отнесли к богам. Во-вторых, хотя я знаю, что этимологические аргументы часто подобны сломанному тростнику и пронзают руку того, кто на них опирается, я не могу не вспомнить, что Курций вывел θεός из корня *thes-*, который встречается в πολυθεστος, ἀπόθεστος, θέσσαι, возможно, θεσμός, латинских *festus* и *feriae*, и который имеет особый оттенок 'заклинание' или 'магическая молитва'. Профессор Конвей, который предпочитает другую деривацию (лит. dvāse, "дух, дыхание", MHG. ge-twas, "призрак", см. Brugmann, *Gr. Gr. s.v.*), пишет мне, что фатальное возражение против деривации *thes-* заключается в том, что θεός не может означать Бога; оно может означать только "молитву" или "того, кто молится". Так вот, за исключением того, что это слово предполагает "заклинание", а не "молитву", это именно то, что я хочу, чтобы оно означало. Если слово θεός изначально было среднего рода, то оно означало магию или медицину, как и φάρμακον. Если мужского рода, то это был человек-медик или человек-маг - не очень далеко от φαρμακός.

Процесс мышления, если я могу немного упростить его, выглядит следующим образом. Сначала Теос или Создатель дождя на земле создает свой дождь. Затем обнаруживается, что он не всегда и не всегда безоговорочно создает дождь, и вы приходите к гипотезе, что более великий создатель дождя живет далеко, на какой-то отдаленной горе или, возможно, на небе. Это и есть истинный Теос. Земной Теос лишь знает его пути, принадлежит ему, отчасти управляет им; иногда, правда, он может лишь смиренно молиться ему. Так называемый земной Теос, по сути, вовсе не Теос. Здесь возникает одна из самых сильных антитез между гомеровским и не гомеровским, между реформированной олимпийской религией и старым дикарским материалом, из которого она была сделана. Гомер провел четкую границу между смертным и бессмертным, между Богом на Олимпе и человеком здесь. И большая часть ранней греческой поэзии звенит антитезой. Μηράτευε Ζεὺς γενέσθαι. θνητὸν ὄντα θνητὰ χρὴ φρονεῖν. К пятому веку давно прошло то время, когда "боги и смертные боролись в Мекконе", и боги одержали верх. Однако даже Софокл заставляет своих

фиванцев идти с молитвами и мольбами к басилею, чтобы остановить чуму; и кажется важным, что он заставляет жреца объяснить

θεοῖ σι μὲν νυν οὐκ ἰ σούμενόν σ' ἐγώουδ' οἱ δε παῖ δεσ ἐζόμεσθ' ἐφέστιοι ἀνδρῶν δε πρῶτον ἐν τε συμφοραῖ ς βίου κρίνοντες ἐν τε δαιμόνων συναλλαγαῖ ς (O.T. 31 ff.).

Проситель приходит к нему не совсем как к богу, но как к первому из людей и как к особому общению с δαίμονες.

Большое собрание этих царей-медиков, особенно создателей дождя и грома, можно найти в замечательных статьях г-на А. Б. Кука "Зевс, Юпитер и дуб", опубликованных в *Classical Review* за 1903 год, а также в его "Европейском боге неба" в *Folk Lore*, xv, pp. 371-90. Я кратко остановлюсь на некоторых из них.

Самым ясным из всех является Салмонея. Его природа была объяснена, как я полагаю, частично М. Саломоном Рейнахом и частично мисс Джейн Харрисон. Он объявил, что он Зевс, - говорит Аполлдор (i. 9, 7), - и, лишив Зевса его жертв, велел людям приносить их себе. Он прикреплял к колеснице кожаные ремни с бронзовыми котлами и, волоча их за собой, говорил, что гремит; он подбрасывал в воздух пылающие факелы и говорил, что светит". Мистер Кук показывает, что у него также было некоторое основание говорить, что он Зевс. Ведь он был победителем Олимпиады и, таким образом, стал базилевсом, или Зевсом, Олимпии, а громоторение входило в его официальные обязанности.

Почти точно таким же был и Ремул Сильвий, *Ремул... имитатор фульмин*, как называет его Овидий. Презирая богов, он придумал имитацию молний и звуки, похожие на гром, которыми он думал напугать людей, как если бы он был богом. Но буря с дождем и молниями обрушилась на его дом, а озеро, возле которого он стоял, необычайно вздулось, и он утонул вместе со всей своей семьей".[52] Как и в случае с Салмонеем, среди его шуточных гроз пришла настоящая гроза и убила его.

Более скромным и более соответствующим более поздним верованиям был Нума. В его громоотводах не было никакой нечестивости.[53] Пикус и Фавн научили Нуму многим вещам, включая амулет от грома и молнии, состоящий из лука, волос и пильчардов, который используется и по сей день". Вы, наверное, помните историю, рассказанную Ливием, Овидием и другими, о том, как Нума обманул Юпитера с его человеческой жертвой. Он заклинал Юпитера прийти к нему и открыть чары для грома. Бог пришел, но был разгневан тем, что его привели, и хотел крови. "Мне нужны головы"... "Из лука", - сказал Нума. "Мне нужны люди"... "Волосы", - сказал Нума. "Мне нужны живые"... "Пильчары", - вставил благочестивый царь, и Юпитер оставил это дело.

Минос точно так же обладал силой грома, но получил ее только благодаря молитве своему отцу Зевсу.

Обратите внимание, что большинство этих ранних римских героев предстают и как люди, и как боги. Объясняется это, как мне кажется, тем, что с появлением небесных богов старые *Теои* или *Базилеи* должны были быть либо осуждены, как Мезентий, Ремул Сильвий, Салмонея, либо обожествлены. Нума и Ромул сразу же предлагают себя. Эней, сражаясь с Турном, или, по некоторым данным, Мезенцием, исчез и стал Юпитером Индигесом. Латинус исчез, сражаясь с Мезенцием, и стал Юпитером Латиарисом. В более поздние времена существовало множество таких "*Humani loves*". Один из самых важных социальных фактов, которые следует помнить об античности, - это то, что распространение образования было очень трудным и медленным, и, как следствие, было почти невозможно для целого народа

сразу когда-либо полностью подняться над тем примитивным состоянием суеверия, которое Прейсс описывает приятным словом "Urduhmheit".

Юлий Цезарь почитался как Юпитер, а М. Антоний - как его Flamen Dialis. Калигула почитался как Optimus Maximus, а также как Jupiter Latiaris; возможно, именно в этом качестве он предал смерти своего соперника Rex Nemorensis в Неми. Домициан постоянно упоминается как Юпитер у поэтов. На монетах встречаются надписи **LIBIA HPA** и **HADRIANO IOVI OLYMPIO**.

Далее мы имеем несколько загадочное заявление Макробия (*Sat.* iii. 7. 6) о том, что "души посвященных людей греки называли Занами", и прямое и часто повторяемое утверждение Цетеса, "что древние называли всех своих царей Зевсами, а цариц - богинями". Οἱ γὰρ πρὶν τε Δίας πάντας κάλεον βασιλῆας.[54]

Я не буду останавливаться ни на Зевсе-Агамемноне, ни на Зевсе-Миносе, ни на количестве жрецов Зевса в Корики, носящих имя Зас. Но я просто обращаю внимание на один факт. Два класса людей, которые не являются царями, и я считаю, что только два, носят титул Зевса. Это пророки, такие как Зевс-Амфиарос и Зевс-Трофоний; и врачи, такие как знаменитый Менекрат, который называл себя Зевсом и своих различных помощников другими божественными именами. Иными словами, старое представление о главном враче распалось на три канала: царь, пророк и врач; и ко всем трем иногда относится имя Зевса. Именно за медицинское чудо в Листре Варнаву провозгласили Зевсом, а Павла - Гермесом (Деян. xiv. 12).

Теперь, как уже было замечено, история этих *Humani loves* написана кровью, и на то есть две особые причины. Во-первых, именно кровью они приходят на трон и кровью же покидают его. Во-вторых, к ним всегда обращаются в трудные и опасные времена, когда требуется "сильное лекарство". А самое сильное и любимое лекарство в таких случаях - человеческая кровь, в том или ином виде. Считается, что основной целью обществ леопардов является желание получить человеческий жир в качестве "лекарства". Тот же мотив лежит в основе убийств в Австралии.[55]

Возможно, следует добавить третью причину кровавого пятна, которое так глубоко лежит на этих примитивных королях медицины. Я имею в виду простое желание внушить ужас и повиновение и как можно дольше отгородиться от того неизбежного преемника, который наполнял их дни ужасом. Кикнос, Форбас, Ойномос, Керкион, Амикос, Филомелид, Синис и Прокруст - все эти людоеды из греческих мифов, которые гонятся или борются со всеми желающими и, победив их, вешают головы на деревья, разрывают тела на части или бросают их диким зверям, - имеют свою параллель во многих африканских королях, чья хижина окружена головами, насаженными на шесты.[56]

Теперь я хочу применить эти концепции, как я уже сказал, к самому очевидному произведению греческой эпической поэзии за пределами Гомера, и проиллюстрировать антропологически главную легенду "Теогонии". Вы помните в общих чертах ее сюжет. Первым обладателем царского сана - βασιλῆϊδα τμήν - является Уранос. Он боится своих детей и "прячет" их в темницу. Наконец его сын Кронос побеждает и калечит его, и он исчезает из виду. Кронос становится царем и так же боится своих детей; он "проглатывает" их одного за другим; в конце концов Зевс побеждает и "связывает" его. Теперь правит Зевс; но Зевс принял меры предосторожности и проглотил Метиса, когда Метис собирался родить Афины.

Подробности я пока опускаю. Я также воздерживаюсь от обсуждения параллели с маори, впервые указанной, как мне кажется, в книге мистера Ланга *"Обычаи и мифы"*. Эту серию конфликтов объясняют сменой религии: ранний пеласгийский культ был вытеснен культом прибывших ахейцев. Возможно, в этом есть доля правды: но такое объяснение явно не объясняет всю серию глотаний. Речь идет не о трех и уж тем более не о четырех различных религиях.

Анализируя эту историю, я нахожу в ней следующие элементы.

Во-первых, царь-медик, или Теос, боится своего преемника. В этом случае возможные преемники представлены в виде его детей. Это может быть просто удобным приемом в повествовании, а может быть влиянием времени, когда царская власть была наследственной.

Во всех трех случаях мотивом, приписываемым Гесиодом, кажется страх перед преемником. Мотив Ураноса, действительно, не совсем ясен. Он начал с того, что спрятал своих детей в земле, потому что они были "самыми опасными из сыновей" (155). Они "были ненавистны своему отцу", и "он радовался злему делу".

Кронос восстал и победил его: точный смысл увечья я оставляю в стороне. Кронос проглотил своих детей, "намереваясь, чтобы ни один из гордых сыновей Ураноса не получил царского звания среди бессмертных; ибо он слышал от Геи и Ураноса, что ему суждено быть побежденным своим сыном" (461 и далее). Здесь мотив четко указан.

Что касается Зевса и его странного поступка - проглотить Метис, когда она собиралась родить Афину, - то ему приписываются два совершенно разных мотива. Во-первых, тот, с которым мы уже сталкивались ранее. Он решил, что никто, кроме него самого, не должен иметь царского звания, βασιληίδα τιμήν, над бессмертными. Он услышал прорицание, что Метису суждено родить, - можно предположить мотив "Брака Фетиды", - ребенка, который должен быть могущественнее своего отца". Но все не так просто: ведь Афина была ребенком Метиса, и она явно не была могущественнее Зевса. Оракул принимает любопытную форму, согласно которой Метис должен родить "сначала Афину, а затем ребенка, который будет могущественнее своего отца". Зевс, похоже, проглотил ее довольно преждевременно. Но у него был и второй мотив. Он проглотил Метис, "чтобы богиня, живущая внутри него, рассказала ему о добре и зле". Имя Μῆτις, конечно же, означает "совет" или "мудрость".

Оставив в стороне эту последнюю деталь, я предполагаю, что главным мотивом этой странной истории о проглатывании или сокрытии сменяющих друг друга возможных претендентов на корону является страх, который каждый царь, естественно, испытывал перед тем, кто шел следом. Но это все еще оставляет много необъяснимого; второй основной элемент, который я нахожу, - это поклонение священным кремням или громовым камням.

Когда Кронос решил проглотить Зевса, вы помните, Гея положила большой камень в пелену и дала его Кроносу. И он "положил его в свое брюхо", ἐν ἑσκάτῳ τοῦ νηδύος (487). Затем, "в течение лет" - что бы это ни означало - "обманутый советами Геи, великий криводушный Кронос снова изверг свой выводок, будучи побежденным хитростью и силой своего сына". (Здесь две причины, относящиеся, вероятно, к разным историям: в одной он был побежден хитростью Геи, в другой - *маной* своего сына). И первое, что он извергнул, был камень, который он проглотил последним..... Тогда Зевс сразу же отпустил братьев своего отца, титанов. Они были благодарны и дали ему три дара: гром, громобой и молнию; прежде

огромная Земля скрывала их; с их помощью Зевс властвует над смертными и бессмертными".[57]

То есть Зевс в этой истории - бог-громовержец. Гром или молния - это его *мана*. И он не только бог-громовержец, но и громовержец. В нашей современной версии мифа эта идентичность, конечно, замаскирована. Она запутана, как и все остальное у Гесиода.[58] Но она проявляется. Когда Кронос собирается проглотить Зевса, он проглатывает именно камень. И только когда "по совету Земли" Кронос извергает камень, Зевс может предпринять какие-либо действия; и эти действия принимают форму грома и молнии - особое свойство громового камня. В слове "громовой камень", или κεραινία, древние, по-видимому, смешали и, возможно, спутали два представления: о метеорите, который, казалось, был настоящим болтом, упавшим во время грома, и о обычном кремне, нефрите, нефрите или т. п., внутри которого находится его таинственный огонь. Огонь - это душа, или *мана*, живущая в кремне.

Внимательное прочтение рассказа Гесиода, думаю, убедит большинство антропологов в том, что Зевс - это камень. И в самом деле, нередко и Зевс, и Юпитер предстают в виде камней. В храме Юпитера Феретрия, древнейшем храме Юпитера в Риме, основанном Ромулом, находился священный камень, который назывался *Jupiter Lapis* - это не *Jovis Lapis*. Он использовался для умерщвления жертвы в торжественных договорах. Должно быть, это был один из тех "громовых камней, напоминающих топоры", о которых говорит Плиний; то, что мы должны назвать неолитическими наконечниками топоров. Похоже, что *Юпитер Лapis* был не один, так как в 201 году до н. э. сенат отправил несколько таких камней вместе с *фетилями* в Африку. Мне нет нужды останавливаться на других случаях: Зевс Каппотас в Гифоуме, очевидно, более крупный камень, поскольку Орест мог сидеть на нем; Зевс Касиос или Керауниос в Селевкии; камень Зевса Сфениоса на дороге из Трозана в Гермioniу; или громовой камень на горе Ида на Крите, которым Пифагор был очищен идаевскими дактилями, слугами Зевса. Все они приведены в книге де Виссера.

Самым известным из этих камней, пожалуй, является тот, который, как считалось, не принадлежал, а действительно был Матерью богов. Ливий (xxix. ii) рассказывает о посольстве, отправленном из Рима к Атталу за Великой Матерью, и о том, как царь отвез легатов в Пессинус во Фригии и передал им священный камень, который местные жители утверждали, что это Мать Богов. Арнобий описывает его внешний вид: "Камень, не очень большой, который можно было нести в руке без заметного веса, цвета черного и *фурвуса*, по форме более или менее круглый с выступающими углами, который теперь можно увидеть во рту изображения Великой Матери". Суеверный Рим был готов принять и поклоняться Матери в виде камня; но Рим здравого смысла, по крайней мере, требовал, чтобы Великая Мать имела достойное антропоморфное изображение, и камень был помещен в рот изображения.

Итак, пока все ясно. Но остаются некоторые сложные вопросы. Почему камень у Гесиода был завернут в пелену? Этого я не понимаю. Но ритуальная практика хорошо засвидетельствована. Павсаний рассказывает, как этот камень Кроноса помазали и завернули в шерсть.[59] Монета в "Каталоге охотников" Макдональда (ii. 68. 145) изображает камень Великой Матери, покрытый козьей шкурой. Это может быть просто из-за *кагора* или табу, так же как омфалос на вазах обычно покрыт *ᾠρηρον*, а семитские бетины завернуты в ткани. К настоящему телу бога было бы опасно прикасаться, но похоже, что между камнями и младенцами существовала какая-то особая связь. Орфическая поэма под названием "Литика", конечно, полна волшебных камней, которые можно было бы здесь привести. Но возьмем один особенный - "Живой сидерит". Этому камню нужно молиться, как богу; его также нужно ежедневно мыть в течение десяти дней, ухаживать за ним и заворачивать в чистые одежды, как младенца. В конце этого времени он вознаградит своего благодетеля,

издав крик маленького ребенка, когда тот проголодается; тогда, замечает поэт, главное - не уронить его.[60]

В некоторых мексиканских танцах, рассказывает Преусс, души младенцев проносятся по воздуху в виде пяти камней. У кайтиш и арунта есть камни, в которых обитают души младенцев, которых тем или иным способом побуждают выйти из камней и родиться. И все мы помним камни, брошенные Девкалионом и Пиррой, и род человеческий, который то ли есть, то ли нет - ἀπὸ θρύος ἢ ἀπὸ πέτρης.[61]

Но опять же, почему камни были проглочены? Что означают все эти глотания? Зевс, конечно, проглотил Метис, чтобы иметь ее *ману* внутри себя. Это достаточно разумно. А глотали ли знахари или Теои гладкие камни, чтобы получить силу огня или другую магию, заключенную в них? В Мексике дьяволы, которых высасывают из тела при лечении болезней, обычно имеют форму камней. Например, в церемонии племени уичоль, где боги исцеляются от усталости с помощью Звезды Рассвета, Кайумари, высасывающей из них "камни и тому подобное".[62] Такая же практика распространена среди австралийских негров.

Мистер Маретт приводит еще более интересный случай. Среди юинов Нового Южного Уэльса слово *joia*, которое почти как *мана* и используется для обозначения нематериальной силы в священных животных, на самом деле является названием некоторых камней, подобных этим. Обычно это кристаллы кварца или кусочки стекла, но также мы слышим о Кунамбруне, черном камне, по-видимому, лидианите. Черный камень, вероятно, означает гром. Знахарь часто носит эти камни во рту, и когда он посылает проклятие или благословение, он проецирует их из себя в свою жертву "как ветер", то есть невидимо и непроницаемо.[63]

Само проглатывание кажется странным, если только это не было простым мошенничеством. Но я знал одного австралийского негра - мне не пришло в голову спросить его племя, - который клал в рот камни и дарил или продавал их соседским мальчишкам, считая, что они несут в себе талисман. Они обязательно попадали в цель, если только цель не была очень плохой. Полагаю, он вкладывал в них много своей *маны*. Согласно отчету доктора Беллами в "Белой книге" за 1907 год, один из способов, с помощью которого папуасский вождь вызывает смерть, заключается в том, что он посылает человеку в подарок гладкий камень. Человек понимает значение камня и умирает. Д-р Беллами вылечил некоторых, применив сильные пахучие соли, которые прогнали дьяволов. Предположительно, вождь наложил свою *ману* на камень каким-то очень сильным способом.

Наконец, в этой истории есть еще один элемент, требующий объяснения от лучших антропологов, чем я; я имею в виду постоянное упоминание "прятания" или "сокрытия". Уранос (157) *спрятал* всех своих детей в тайном месте Земли; это причинило Земле боль, и она застонала, будучи придавленной ими. Земля снова (482) взяла Зевса и *спрятала* его в пещере. Кронос *положил* в него *камень* - несомненно, форма сокрытия. Титаны *были спрятаны-κρυφάτο* Кроносом (729), пока Зевс снова не вывел их на свет. И наконец, что особенно важно, Зевс *спрятал* от человека *огонь*, κρύψε δὲ πῦρ.

Последний случай достаточно ясен. У Зевса огонь был скрыт в сердцевине кремня или в жилах Земли; Прометей, или Прамантас, Огненная Палочка, представил более открытый видимый огонь. Но другие случаи выглядят иначе. В них всегда исчезает царь или потенциальный царь, свергнутый Теос или побежденный претендент. Мы вспоминаем Энея и Латина, которые исчезали в битвах, Ромула и Нуму, которые исчезали в грозах.

В одном случае мы узнаем, что спрятаться пришлось в "чудовищной пещере", причем в пещере на Крите. Из других источников мы знаем кое-что о том, что именно скрывалось в этой пещере. В конце роковых девяти лет, если верить авторам, процитированным мной в "Возвышении греческого эпоса", с. 127, и гораздо более полно - г-ну А. Б. Куку в упомянутых выше статьях, божественный царь Минос в своей маске, как бог, поднялся в Идейскую пещеру, чтобы побеседовать с Зевсом. Несомненно, божественная маска закрывала его голову. Минос в маске вошел туда, и Минос в маске вышел оттуда; но есть сильное подозрение, что под маской скрывался не один и тот же человек. Мой друг мистер Гордон, сотрудник отдела образования в Нижней Нигерии, сообщил мне, что там есть великий оракул или испытание в пещере под названием Длинный Джуджу. Он решает дела между тяжущимися, или людьми, у которых есть какой-то спор. Метод заключается в том, что оба заходят в пещеру, а возвращается только один. Другой, предположительно виновный, исчезает; он скрыт; κέκρυπται.

На протяжении всего доэллинского царства саг и полуисторий мы сталкиваемся с этими богами-царями, или вождями-медиками, этими βασιλῆες или, если я прав, Θεοί. И мы не можем не задаться вопросом, не находим ли мы здесь объяснение знаменитого утверждения Геродота о происхождении греческой религии (Herod. ii. 52). Пеласги, говорит он, первоначально не знали имен олимпийских богов; "они приносили жертвы и молились Теоям". Лишь позднее они отправились в Додону, чтобы спросить, следует ли им поклоняться тем определенным богам с особыми именами и атрибутами и "олимпийскими домами", которые появились в Греции, но все еще оставались в некотором смысле чужими. И оракул ответил: "Да". Я прекрасно понимаю, что этот отрывок может быть истолкован по-разному; и я не предполагаю, что Геродот знал все, что скрывалось за его словами, когда он говорил о безымянных Теоях пеласгов в отличие от олимпийцев Гомера и Гесиода. Но я подозреваю, что контраст между этими вождями-медиками и гомеровскими богами является одним из кардинальных различий между эллинской и доэллинской религией; и, кроме того, что некоторые воспоминания об этом различии сформировали традицию, которую повторяет Геродот. Более четкие доказательства, несомненно, будут получены от какого-нибудь более опытного антрополога.

ЛЕКЦИЯ IV

ГРЕКО-ИТАЛЬЯНСКАЯ МАГИЯ

Греческие слова, обозначающие магию и мага, μαγεία и μάγος, по общему признанию, персидского происхождения и, по всей вероятности, не попали в Грецию до Персидской войны, то есть примерно до 480 года до н. э. Поэтому очевиден вывод, который сделал в 1863 году О. Хиршфельд (*de incantationibus et devinctionibus amatoriiis apud Graecos Romanosque*), что поскольку название магия не было известно в Греции до Персидской войны, то и сама магия не была известна. Вывод действительно очевиден, но он не обязательно верен: магией занимались племена, которые не выработали никакого общего термина для магии. Поэтому, по крайней мере, можно предположить, что греки и итальянцы до 480 года до н. э. также практиковали магические обряды, хотя тогда у них не было слова для обозначения магии вообще. Вопрос заключается в фактах, а не просто в словах. Что мы знаем о фактах до 480 года до н.э.? К сожалению, как пишет М. Мосс в своей статье о магии в *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* Даремберга и Саглио, "мы находимся в почти полном неведении относительно примитивных и первоначальных форм магии в Италии и Греции".

Учитывая наше почти полное неведение, можно, пожалуй, начать с гипотезы - гипотезы о том, что примитивные и первоначальные формы магии у греков и римлян были такими же, как и у неразвитых народов, которые владеют ими в настоящее время и, подобно грекам и римлянам древнейших времен, не имеют общего термина для обозначения магии.

Среди племен Центральной Австралии человек, использующий магию, чтобы вызвать болезнь или смерть у своего врага, не забывает использовать то, что туземцы называют "пением". Это "пение" ведется "низким голосом" (Frazer, *Golden Bough*², i. 13); и то, что маг "приглушенным тоном шипит", - это "Пусть твое сердце будет разорвано" или "Пусть твоя голова и горло будут расколоты" (Spencer and Gillen, *Native Tribes*, 534 ff.; *Northern Tribes*, 456 ff.).

В Торресовых проливах колдун направляет копье в сторону своей жертвы и "поет" подобным образом: "В тело, давай, давай. В руки, давай, давай. В голову, давай, давай" (*Cambridge Expedition to Torres Straits*, vi. 228, 229). По словам мистера Хэддона (ib., p. 231), "пение" помогает "усилить травму, которую он хочет нанести". Так было ли "пение" такого магического характера, своего рода ритмичное бормотание низким голосом, известное грекам и римлянам? Прежде всего, у нас есть латинские слова *incantare*, *incantator*, *incantamentum*, все они подразумевают пение, которое является магическим по своему намерению и эффекту - инкантация или зачарование. Далее, у Тибулла (i. 8. 17), Овидия (*Met.* vii. 167, 203, 253; xiv. 57, 20, 34, 44, 366, 387; *Fasti* iv. 551, 552), Горация (*Ep.* v. 72; xvii. 4, 5, 28; *Sat.* i. 8. 19, 20), Вергилия (*Ecl.* viii. 69; *Aen.* iv. 487), Ювенал (*Sat.* vi. 133), Плиний (*Nat. Hist.* xxviii. 10, 18), Тацит (*Анналы*, iv. 22) и в других отрывках, за которыми я могу обратиться к Адаму Абту (*Die Apologie des Apuleius*, 22) и Л. Фэхзу (*De Poetarum Romanorum Doctrina Magica*, 138, 139). В греческом языке то же магическое пение выражается словами ἑπάρδειν, ἑπώδνῃ, ἑπάρδῳς; у Еврипида (*Вакхиды* 234, *Ипполиты* 478, 1038, *Финикии* 1260), Сосифаны (*Fr.* 1), Аристофана (*Амфиарай*, *фр.* 29), Анаксандрида (*фр.* 33. 31), Антифана (*фр.* 17. 15), Ксенофонта (*Mem.* iii. 11. 16, 17), Лукиана и Гелиодора, а также другие отрывки, которые можно найти у Абта (ib, p. 43).

Можно, однако, возразить, что все эти цитаты, конечно, более поздние, чем 480 г. до н. э.; и поэтому они ничего не доказывают в отношении "примитивных и первоначальных форм магии в Италии и Греции". Действительно, в "*Вакхах*", например, и в Платоне, *Rep.* ii. 364 а, магия, о которой идет речь, может с полным основанием считаться экзотической и не родной для Греции. Но, к счастью, мы находим слово ἑπάρδῳς в магическом смысле у Гомера (*Od.* xix. 457), что относит эту группу слов в данном смысле далеко за пределы 480 г. до н. э. Гомеровское использование слова в этом смысле, однако, не поможет тому, кто захочет утверждать - хотя это невозможно доказать и трудно поверить - что греки изначально не знали магии, а заимствовали ее в гомеровские или догомеровские времена у какого-то соседнего народа. И хотя тот факт, что Двенадцать таблиц предписывают наказание человеку, "который злодейски заклинает", с большой долей вероятности указывает на то, что "пение" в дурном смысле было практикой, уже в то время укоренившейся в Италии, а не завезенной из-за границы; И все же в этом случае, как и в случае с гомеровским ἑπάρδῳς, может быть выдвинуто возражение - хотя оно не может быть подкреплено ни доказательствами, ни даже вероятностью - что итальянцы, как и римляне, одни среди ранних народов были неспособны развить у себя это верование. Против этого возражения мы можем опираться только на данные сравнительной филологии. И эти данные особенно интересны, поскольку, в интерпретации О. Шрадера (*Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde*, ii. 974), они показывают, что среди индоевропейских народов самым

распространенным выражением для занятия магией является "пение". Предположение о том, что магическое пение восходит к индоевропейским временам, настолько сильно, насколько это возможно на основании лингвистических данных. Для славянских, литовских и тевтонских слов я буду ссылаться на "Реаллексикон" Шрадера, ii. 975. Из греческих и латинских слов я могу упомянуть βασκαίνω и βασκανία, которые связаны с βάζω, "говорить"; γόης и γοητεύω с γόος, "вой"; *fascinum* и *fascinare* с *fari*.

Если, таким образом, мы можем с некоторым правдоподобием проиллюстрировать *carmen*, *incantatio* и ἑπαιδὴ греков и римлян с "пением" Торресова пролива и Центральной Австралии, то возникает вопрос, что именно "поет" маг? В Торресовом проливе, очевидно, "поет" копье, поскольку используются такие слова: "В тело, давай, давай"; а господа Спенсер и Гиллен утверждают, что в Центральной Австралии "поет" также палка или кость. Но когда мы исследуем слова "пения" или заклинания, приведенные господами Спенсером и Гилленом, мы обнаружим, что они относятся не к палке или кости, которые используются в магическом обряде, а к человеку, против которого направлен обряд: "Пусть твое сердце будет разорвано на части, пусть твоя голова и горло будут расколоты". Таким образом, напрашивается вывод, что первоначально "пение" или заклинание было направлено именно против жертвы, и лишь позднее сама палка или кость становится заколдованной, подобно тому как деньги, которые ценятся за то, что на них можно купить, рассматриваются скрягой как самоцель.

Если это так, то открывается еще одна возможность, представляющая интерес, которую мне остается лишь предложить для рассмотрения и изучения. Она заключается в том, что самая ранняя форма "пения" или заклинания может быть связана с проклятиями. Некоторые формы проклятий или заклинаний призывают помощь богов, но не все; и, возможно, это самые ранние, которые действуют напрямую и без обращения к богам. Калибан не призывает богов, когда плачет:

Все заразы, что солнце всасывает Из болот, омутов, плоскогорий, На Проспера падают, и делают его Дюймовочкой болезной!

или

юго-западный ветер дует на вас, и вы покрываетесь волдырями.

И вообще, можно сказать, что проклятие делает страшным и ужасающим для тех, до кого оно доходит, не упоминание богов, которое в нем может содержаться - его может и не быть, - а страх или ужас, который внушает человек. Если он не внушает никакого страха, его проклятия остаются без внимания. Если же они внушают ужас, то только потому, что считается, что они обладают какой-то силой. Точно такая же разница и по той же причине существует в случае с колдовством и магией. Одних, кто практикует их, боятся, других - нет; причина в том, что считается, что одни обладают силой, способной причинить зло, а другие - нет. Но если колдовство и проклятие оба ужасны из-за страха, который они внушают, и силы, которую они подразумевают, и если до сих пор они похожи друг на друга или даже, возможно, имеют общее психологическое происхождение, то вскоре они начинают следовать разным линиям эволюции. Суть проклятия в том, что оно открытое и громкое; и, за исключением случаев, когда оно переходит в религию, не церемонится и не формализуется; в то время как суть магии в том, что она тайна в том, что она делает, и ее "пение" - это повторяющееся или ритмичное бормотание низким голосом. Простые слова "Да будет сердце твое разорвано" могут быть проклятием или заклинанием; и в том и в другом случае,

если их боятся, человеку, произносящему их, приписывается сила. Психологически, вероятно, вера в силу связана с испытываемым страхом. Но когда утвердилась вера в то, что определенный человек обладает силой, то вера в силу, в свою очередь, порождает страх.

Вера в то, что маг или ведьма обладают силой, способной совершать поступки. В "Макбете" первая ведьма говорит:

Но в решете я проплыву; И, как крыса без хвоста, Я буду делать, делать и делать.

В романских языках существует целый ряд слов для обозначения магии и колдовства, восходящих к латинскому *facio*, все они выражают идею "я сделаю, и я сделаю" и подразумевают, что ведьма обладает силой, чтобы сделать это - среднелатинское *factura*, итальянское *fattura*, старофранцузское *faiture* и т. д. В индоевропейских языках существует несколько наборов слов для обозначения магии и колдовства, выражающих одну и ту же идею и указывающих на то, что она восходит к самым ранним индоевропейским временам. Один набор, проходящий через санскрит, литовский и старославянский языки, подразумевает, как показывает санскритское *kr̥tyā*, что магия - это "действие" или "делание". Древненорвежское *görningar*, "чародейство или колдовство", буквально означает "делать"; а в старославянском языке слово "магия" (*po-tvorü*) происходит от глагола, означающего "делать". В качестве иллюстрации веры в то, что ведьма обладает силой, я могу сослаться на слова Канидия в *Эподах* (xvii. 77):

et polo deripere Lunam vocibus possim meis, possim crematos excitare mortuos;

или на слова Медеи у Овидия (*Met.* vii. 206):

iubeoque et mugire solum, manesque exire sepulcris;

и (*Rem. Am.* 253):

tumulo prodire iubebitur umbra.

Еще более ясно Платон в "Законах" (933 а) свидетельствует о вере в силу ведьмы или мага: тех, кто осмеливается причинять вред ἐπιφθαῖς, или "пением", побуждает к этому вера в то, что они обладают силой делать это - ὡς δύνανται τὸ τοιοῦτον - и их жертвы тщательно убеждены, что они пострадали потому, что те, кто практикует на них, обладают силой околдовывать их, ὡς παντὸς μᾶλλον ὑπὸ τούτων δυνάμενων γοητεύειν βλάπτονται.

Итак, подведем итог: маг - это человек, которого боятся и который обладает властью, которую он осуществляет втайне, бормоча низким голосом: "Да будет сердце твое разорвано", "Да будет голова твоя рассечена" и т. д. И это бормотание - *carmen, incantatio*, ἐπαοιδή, βασκανία и γοητεία греков и римлян; "пение" австралийских чернокожих парней. То, что это магическое "пение" вплоть до позднеклассических и постклассических времен представляло собой шепот или бормотание низким голосом, легко доказать. В лексе Корнелия осуждались те, "кто занимался магией дома" (*Just. Inst.* iv. 18. 5). У Овидия мы имеем "*carmen magico demurmurat ore*" (*Met.* xiv. 57), и "*placavit precibusque et murmure longo*" (*ib.* vii. 251); у Тибулла (*i.* 2. 47) "*iam tenet infernas magico stridore catervas*" (где *stridor* = *murmur*, как в *Sil. Ital.* viii. 562); у Апулея (*Metamorph.* i. 3), "*magico susurramine amnes ... reverti*", и (*de Magia*, с. 47) "*et carminibus murmurata*"; и у Аристанета (*Ep.* ii. 18), ὑποφθεγγόμενος ἐπικλήσεις καὶ ψιθυρίζων ἀπατηλῶν γοητευμάτων λόγους φρικώδεις, а в греческих магических папирусах πομπυσμός, στεναγμός и συριγμός имеют то же значение и употребление (Wessely, *Pap.* CXXI, 833-5).

Далее я должен отметить, что в Австралии и Торресовых проливах фокусник не только бормочет слова, но и указывает на свою жертву палкой, костью или копьем. Этот жест, похоже, столь же важен для достижения желаемого эффекта, как и само "пение". По-видимому, дело в том, что указание палкой является жестом-языком, передающим ту же идею, что и слова, которые поются; в обоих случаях сила мага выходит вперед и поражает жертву, разрывая ее сердце или раскалывая голову. Возникает вопрос, есть ли в греко-итальянской магии что-то, что соответствует этому "наведению", как его называют в Австралии, и палке, направленной на человека, которого нужно околдовать или приворожить. Я могу лишь предположить, что *ῥάβδος*, или *virga*, с помощью которой в "Одиссее" (х. 238, 319 и др.) Цирцея творит колдовство, или Гермес, как в "Илиаде" (xxiv. 343), так и в "Одиссее" (v. 47), входит в людей, или Афина преображает Улисса (xvi. 172), возможно, является литературной версией или выжившим вариантом примитивной указующей палочки, ставшей волшебной палочкой. Палочка - обычная часть экипировки мага.

Предполагается, что удар или выпад, который фокусник наносит своей палкой или посохом, наносит жертве травму, и больше ничего не требуется и не делается. Но обычно фокусник не довольствуется лишь тем, что направляет палку в сторону жертвы. Чтобы убедиться, что удар придется в голову или сердце, он делает грубое изображение своей жертвы из глины, воска или дерева и наносит удар в соответствующее место. При этом дикарь путает категории сходства и идентичности - и даже цивилизованный человек не всегда удовлетворительно различает их. Удар, который маг намеревается нанести, и удар, который он наносит острием своей палки, похожи и должны быть идентичны, и в это верят, и, если у него есть сила, они оказываются идентичными. Образ также, по мнению верующего, не просто похож, а в некотором роде идентичен жертве, которая страдает и поглощается, как и образ, и в той же степени, и в тот же самый момент. Индейцы племени оджибвеев верят, что "где бы игла ни пронзила или стрела ни ударила образ, его враг в тот же миг будет охвачен острой болью в соответствующей части тела" (Frazer, G. B.⁽²⁾ 10). Мне не нужно приводить примеры из Австралии или Африки, чтобы подтвердить это, но, указывая на то, что эта практика восходит к индоевропейским временам, я могу сослаться на *Rigvedu* (iii. 523) и *Атхарва-веду* (i. 7. 2); а для латинской параллели с индийским изображением, пронзенным иглой, мне достаточно обратиться к Овидию (*Heroides* vi. 91, 92):

simulacraque cerea fingit, et miserum tenuis in iecur urget acus.

О греческом использовании восковых изображений я могу сослаться на Платона, который в *Законах* (933 b) говорит о тревоге, испытываемой людьми: ἄν ποτε ἄρα ἱδωρί που κήρινα μίμηματα πέπλασμένα, а о других случаях - на O. Kehr, *Quaest. Mag. Spec.* 12 f. У Феокрита воск, о котором идет речь, *καρόν*, действительно не описывается как изображение, но, несомненно, им был; и упоминание о нем может послужить поводом для замечания, что, хотя детали, в которых магия разрабатывается разными народами, значительно различаются и хотя применение ее у разных народов далеко не одинаково, все же среди всех народов есть два вопроса, с которыми магия всегда, без исключения, имеет дело - любовь и смерть. До сих пор я имел дело именно с последним. Теперь я перехожу к первому и предлагаю вкратце рассказать о том, что магические методы привлечения Любви точно такие же, как и методы привлечения Смерти. Сила, которая используется для одной цели, столь же мощна и для другой.

Для магии Смерти, как мы видели, необходимо, чтобы человек, творящий магию, верил, что обладает силой, и чтобы другие тоже верили, что он ею обладает; все, что нужно, - это чтобы маг проявлял силу, которой он обладает; и это он делает с помощью слов и жестов-языков. Так и в любовной магии на Торресовых проливах главное, чтобы молодой человек помазал

себе виски пастой из определенных растений и "как можно более сосредоточенно думал о девушке" (*Expedition to Torres Straits*, vi. 221), говоря себе: "Ты придешь! Ты придешь! Ты придешь!", поскольку, как говорит мистер Хэддон, "туземцы очень верили в силу слов и проекцию воли" (220); и когда молодой человек проделывал вышеописанные операции на танцах или на любом собрании, где присутствовали женщины, "девушка не могла сопротивляться, но обязательно шла с ним" (221). В Риме существовала такая же вера в силу слов: Вергилий в "*Эклоге*" viii подражает Феокриту, но отклоняется в деталях, и одно из таких отклонений показывает веру римлян в силу слова, в *carmen*. В то время как Феокрит говорит:

ἴ σὺξ, ἔλκε τὸ τῆρον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα,

Вергилий говорит:

Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin.

О силе заклинания свидетельствует и Проперций (iv. 4. 51):

O! utinam magicae nossem cantamina Musae,

и Овидий (*Her.* vi. 83):

Nec facie meritisve placet, sed carmina novit,

и Сенека (*Herc. Oet.* 464):

Flectemus illum, carmina invenient iter,

и Лукан (vi. 452):

Carmine Thessalidum dura in praecordia fluxit Non fatis addictus amor.

и Тибулл (i. 8. 23):

Quid queror heu misero carmen nocuisse, quid herbas?

Далее, как магия смерти считалась более эффективной, если маг не просто "указывал" своей палкой в сторону врага, а создавал изображение и ранил его; так и магия любви использовала восковое изображение и, растапливая его, распаляла любовь к изображаемому человеку:

Haec ut cera liquescit Uno eodemque igni, sic nostro Daphnis amore.

Ecl. viii. 80.

А у Горация восковое изображение бросают в пламя и уничтожают:

imagine cerea Largior arserit ignis. *Sat.* i. 8. 43.

Когда болезни и смерти, следующие за болезнью, приписываются действиям некоего злонамеренного лица, обладающего таинственной силой, то есть объясняются как следствие магии, очевидно, делается предположение, что смерть от болезни - это явление, которое не происходит при обычном течении природы и которое, следовательно, должно быть вызвано неким лицом, обладающим силой и искусством нарушать обычный ход природы. Такое представление о магии, конечно, не ограничивается низшими ступенями культуры; мы находим его в определении мага, данном Квинтилианом: "cuius ars est ire contra naturam" (*Declamationes* x. sub fin.). Лекарство от болезни, естественно, состоит в противодействии силе того, кто ее произвел. Необходимо найти человека, обладающего

такой же или большей силой; он использует свою силу так же, как и тот, кто произвел болезнь, но с противоположной целью. Автор болезни "поет" свою жертву, то есть ритмично бормочет низким голосом: "Пусть твое сердце будет разорвано на части" и т. д., и, как говорит мистер Хэддон о туземцах Торресова пролива, "думает так сосредоточенно, как только возможно" (221), или "проецирует свою волю". Среди индоевропейских народов человек, который лечил болезнь, действовал точно так же; у него тоже был *кармен*, ἑπιφῶν, с помощью которого он "пел" своего пациента. Согласно *Атхарва-веде* (iv. 12), он пел:

Пусть костный мозг соединится с костным мозгом, и пусть конечности соединятся с конечностями. Растет плоть, что раньше чахла, и теперь растут все кости. Костный мозг теперь соединяется с костным мозгом, и пусть шкура на шкуре увеличивается.

А в известном мерсебургском талисмани используются примерно те же формулы: "Пусть кость к кости, кровь к крови и конечность к конечности соединятся". Вероятно, талисман Катона, или *carmen auxiliare* - благо для *luxatis membris* - был именно такого рода (Плиний, *Nat. Hist.* xxviii. 21). В *Авесте* для обозначения исцеления пением есть специальное слово-*mōθrō-baēšaza*. В "*Одиссее*" (xix. 457) ἑπαιδῆ, с помощью которого было остановлено течение крови из раны Одиссея, было "пением" того же рода. Среди римлян, как говорит Плиний (*Hist. Nat.* xxviii. 29), "*carmina quaedam exstant contra grandines contraque morborum genera*". А греческое слово *φάρμακον* имеет двойное доказательство того же эффекта; его этимологическая связь с литовскими словами, означающими "петь", в этом смысле показывает, что первоначально оно было ἑπαιδῆ, талисманом или противоядием; и оно используется во всей греческой литературе для обозначения как проклятия, так и противоядия:

φάρμακα πολλὰ μὲν ἐσθλά ... πολλὰ δὲ λυγρά. *Od.* iv. 230.

Латинские *mederi, medicus, medicina*, как и соответствующий термин (*vi-maḍay*) в *Авесте*, восходят к корню, означающему мудрость - мудрость "мудрой" женщины. Имя "Медея" принадлежит к тому же корню и означает "мудрая" женщина; а мудрость, предположительно, первоначально заключалась в знании чар (или "*carmina contra morborum genera*") и простых средств, так же как ἰατρός или ἱητήρ, возможно, получил свое имя от ἰός и того факта, что он торговал лекарствами, которые могли, в зависимости от их использования, быть либо бичом, либо противоядием. На то, что в Греции ἰατρός первоначально лечил с помощью заклинаний, успокаивающих заклинаний, указывает Пиндар (*Pyth.* iii. 55), который, несомненно, воспроизводит народное поверье, когда говорит, что Хирон освобождал и избавлял своих пациентов от различных мук,

τοὺς μὲν μαλακαῖς ἑπαιδοῖς ἁμφέπτων, τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἡ γυίοις περάπτων πάντοθεν φάρμακα.

Во все века "внушение" приносило пользу в лечении; но оно действует лишь до тех пор, пока пациент верит, что его лекарь обладает силой и использует эту силу, чтобы принести ему пользу. В ранние времена знахарь использовал эту силу либо жестами, которые указывали на то, что сила исходит от него, либо словами, которыми он изгонял или побеждал болезнь. И в том и в другом случае он совершает свое исцеление по вере точно так же, как злонамеренный обладатель магической силы вызывает болезнь и смерть словом и жестом, "пением" и "указанием".

Для верующего в магию образ человека не просто похож на него, но таинственным образом идентичен ему, так что удары, наносимые по образу, ощущаются человеком, а сам человек и его образ так же тесно связаны друг с другом, как внешняя сторона кривой с внутренней; так

же, для верующего в магию, столь же интимно и близко связано имя человека с самим человеком. Поэтому в целях предосторожности имя человека часто держится в глубоком секрете. Такую же тайну можно наблюдать и в отношении имени бога или города. Поэтому неудивительно, что имя человека используется магом так же, как и его изображение, ведь имя, если уж на то пошло, отождествляется с человеком даже более тесно, чем любое его подобие; и, собственно говоря, секретность, которая часто соблюдается в отношении имени человека или бога, соблюдается потому, что контроль над именем предполагается и считается, что он подразумевает контроль над человеком. Поэтому, если образ человека может быть использован магом в злонамеренных целях, то и его имя тоже может быть использовано. Возражение дикаря против того, чтобы его фотографировали, как известно, вызвано чувством, что с его изображением он сам переходит во власть владельца. Нет нужды указывать на то, что пиктографические знаки, письменность и руны поначалу воспринимаются теми, кто их не понимает, как таинственные и магические, как σήματα λυγρὰ. Написанное имя человека так же тесно связано с его личностью, как и его подобие или восковое изображение. Поэтому имя может быть использовано магом в тех же целях и тем же способом, что и изображение. Если маг может, как это делают аборигены Виктории, "нарисовать на земле грубое подобие жертвы" (Frazer, G. B.⁽²⁾ i. 12), если "на Восточной Яве врага можно убить с помощью его подобра, нарисованного на листе бумаги, который затем прокалывают или закапывают в землю" (ib., 11), то очевидно, что с его именем, которое идентично ему, можно обращаться таким же образом и с тем же результатом. Его можно записать и заколоть, сжечь или закопать в землю, и желаемый результат будет достигнут. Как индеец Оджибвей протыкает изображение своего врага иглой, так и грек или римлянин записывал имя своего врага, вбивал в него гвоздь, а затем закапывал в землю. Эта процедура называлась κατάδεσις или *defixio*. "Прибил его" - это, несомненно, утешительное выражение, сопровождавшее последний удар молотка. То, что именно имя было прибито, подобно тому, как изображение было пронзено иглой, не является вопросом умозаключения: одна из табличек такого рода, дошедших до нас (C. I. A., *Appendix continens defixionum tabellas* 57), прямо говорит (строка 20) ὅνομα καταδῶ И чтобы не оставалось сомнений, что прибить имя врага - значит прибить самого врага, так же как пронзить его образ иглой - значит пронзить самого врага, надпись гласит: ὅνομα καταδῶκαὶ αὐτόν, "Я прибиваю его имя, то есть его самого". Таким образом, прямо провозглашается тождество имени и личности; и это точно параллельно тождеству личности и ее образа, или подобра, которое, как мы видим, предполагается везде, где существует магия.

Возможно, я должен мимоходом заметить, что помимо имени или образа человека могут быть "прибиты" или "исправлены" и другие вещи. С его следами могут обращаться и обращаются таким образом как дикари, так и европейские крестьяне. Точно так же, как мы узнаем от Плиния (*Nat. Hist.* xxviii. 63), эпилепсия, напавшая на человека, может быть "прибита", а больной вылечен путем вбивания железного гвоздя в то место, которого коснулась голова пациента при падении ("clavum ferreum defigere in quo locum primum caput fixerit corruens morbo comitiali absolutorium eius mali dicitur"). И можно не сомневаться, что этот вид "обезглавливания" восходит к самым ранним италийским временам, ведь издревле, когда свирепствовал мор, консул мог вбить гвоздь в стену Celia Iovis, и таким образом мор был остановлен. Возможно, *clavus trabalis*, который был атрибутом *dira Necessitas* (Гораций, *Оды* i. 35. 17, iii. 24. 5), относится к тому же кругу идей (см. статью Кунерта о *Defixio* в "*Real-Encyclopädie*" Паули).

И здесь я, пожалуй, должен сказать, что, поскольку в *defixionum tabellae* вбиты гвозди, можно не сомневаться, что глагол καταδέω и существительные κατάδεσις и κατάδεσμος должны употребляться в смысле вбивания гвоздя, или скрепить гвоздем (как Пиндар использует

простой глагол δέω, в δῆθεν ἄλοις, *Pyth.* iv. 71), и не используется в этой связи для обозначения простого "связывания". Так и в *D. T. A.*, 96, 97 ἔδησα τὴν γλῶτταν показано конвертируемым выражением κέντησον αὐτοῦ τὴν γλῶτταν в значении 'пронзить' или 'прибить', а не 'связать'.

Как индеец Оджибвей, или австралийский чернокожий, или уроженец Торресова пролива творит свою магию, не призывая на помощь ни одного бога, так и грек мог "прибить" своего человека, не обращаясь к богам; и у нас есть множество свидетельств того, что он так и делал. Почти треть аттических табличек содержит просто имена собственные с вбитым в них гвоздем; и еще около трети содержат утверждение катаδῶμιли катаδίδημι, без какой-либо ссылки на богов любого рода или вида. Латинские таблички того же типа, которые, как и аттические таблички, сделаны из свинца и вбиты в них гвозди, также часто содержат только имена собственные и ничего более. Такими, очевидно, были те, о которых упоминает Тацит (*Ann.* ii. 69), "carmina et devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum". Правда, обнаруженные таблички в основном были найдены в гробницах. Но если бы мы хотели на этом факте основать аргумент, что таблички - где не упоминаются боги - были адресованы мертвым, то сначала должны были бы показать, что такие таблички никогда не хранились где-либо еще, кроме гробниц. Собственно говоря, в магическом папирусе (CXXI, ст. 458) даются указания, куда следует поместить подобную скрижаль, а именно: ἢ ποταμὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἢ οὐρανὸν ἢ θήκην ἢ εἰς φρέαρ. Таким образом, мы видим очевидную причину, по которой большинство сохранившихся табличек было найдено в гробницах: многие, возможно, большинство, были выброшены в реки, или в море, или в неиспользуемые колодцы (εἰς φρέαρ ὀρημάτων, *Pap. Anast.* 351), как в Шотландии глиняная фигурка врага помещается или помещалась в ожог (*Albany Review*, iii. 17, p. 532), и поэтому не сохранились до нас.

Мы редко обнаруживали их по той простой причине, что человек, спрятавший их, особенно беспокоился о том, чтобы их не обнаружили. Важно было, чтобы человек, которого "осквернили", не знал, кто и каким образом его "осквернил", ведь если бы он узнал, то мог бы отменить заклинание и отомстить его исполнителю. Скрижаль прятали - довольно часто в гробницах, так как могил избегают - по той же причине, по которой авторы этих скрижалей часто стараются не ставить на них свои имена, то есть для того, чтобы заклинание не было разрушено. Но хотя мы не можем придавать большого значения тому факту, что большинство наших табличек было найдено в гробницах, все же верно, что многие аттические таблички и, возможно, большинство латинских табличек содержат прямое и явное обращение к богам. Следовательно, можно утверждать, и так оно обычно и есть, как, например, у Вюнша в *Corpus Inscriptionum Atticarum*, что во всех случаях эти таблички обращены к богам; и что, если боги не упоминаются, мы должны предположить, что богов или некоторых богов молили исполнить злые желания человека, который написал имя своей жертвы и проткнул ее гвоздем. Альтернатива, которую я осмелюсь предложить, заключается в том, что первоначально *defixio* или καταδεδωκεν были чисто магическими; позднее к первоначальному заклинанию добавилось обращение к богам; и, наконец, магический элемент был превзойден религиозным, или религиозный - магическим. Для того чтобы определиться между этими двумя альтернативными объяснениями, нам необходимо выяснить, кто именно, по мнению автора подобной таблички, должен прибить, "закрепить" или пронзить человека, который должен пострадать. Это автор таблички или бог? Если это писатель, то действие носит магический характер; если бог, то религиозный. С этой точки зрения можно признать, что отсутствие упоминания о богах на скрижалях само по себе не является достаточным доказательством того, что в голове писавшего скрижали не было мыслей о них. Решающий вопрос заключается в том, кто прибывает или прикрепляет гвозди? Имеет ли писатель власть

сделать это, или он должен позвать бога, чтобы тот сделал это? Вопрос совершенно прост, и ответ на него совершенно ясен: во многих или большинстве аттических табличек именно писатель обладает властью, и он ею пользуется. Он говорит: τούτους ἅπαντας καταδῶ(43), τούτους ἐγὼ καταδίδημι ἅπαντας (55); и он осуществляет свою власть, не более ссылаясь на богов и не более думая о них, чем австралийский фокусник, когда он "указывает" своей палкой, или немецкая крестьянка, когда она "зажгла в Миттернахт в eine unter Beschwörungen angezündete Kerze einige Nadeln и произнесла: "ich stech das Licht, ich stech das Licht, ich stech das Herz, das ich liebe"" (Schönwerth, *Aus der Oberpfalz: Sitten und Sagen*, i, p. 127).

С другой стороны, есть таблички, в которых пишущий не утверждает, что может "исправить" своего противника, и не заявляет, что может "исправить" его, но молит бога сделать это и использует императив, κέντησον αὐτοῦ τὴν γλῶσσαν (97), ὅξον καὶ κατάδησον (xxiii).

В таких скрижалях *modus operandi* уже не магический, а полностью религиозный; власть наказывать полностью принадлежит богам, и они призваны ее осуществить. И мы можем проследить процесс, в ходе которого один вид табличек перешел в другой, или один вид вытеснил другой. Первый шаг в этом процессе иллюстрируют таблички, в которых автор начинает с традиционного магического объявления: "Я прибываю или связываю своих врагов", но затем - чтобы сделать уверенность вдвойне - добавляет обращение к богу или богам. Так, в надписи 81 он говорит καταδέω τοὺς ἐμοὶ ἐχθροὺς πρὸς τὸν Ἑρμῆν. Одна из этих надписей (87) может быть датирована четвертым веком до н. э. Когда Гермеса таким образом заклинали, он почти всегда украшался эпитетом κάτοχον, как в 87 τούτους πάντας καταδῶπρὸς τὸν κάτοχον Ἑρμῆν. Эпитет не праздный, о чем свидетельствует тот факт, что соответствующий глагол, κατέχω, используется в этих табличках в императиве в том же смысле, что и κατάδησον. Так, в 88 г. молитва к Гермесу звучит так: Ἑρμῆ κάτοχε, κάτεχε φρένας γλῶτταν τοῦ Καλλίου. Гермес, однако, не единственное божество, к которому применяется эпитет, и это императивное обращение. В 101-м стихе Γῆ назван Γῆ κάτοχος, а в 98-м молитва звучит так: φίλη Γῆ, κάτεχε Εὐρυπτόλεμον. Так получилось, что в дошедших до нас табличках Гермес и Ге - единственные два божества, в отношении которых используются эпитет κάτοχος и глагол κατέχω; и, вероятно, Бокх был прав, говоря (C. I. G. 539), что земля и Гермес первоначально (и, добавим, без всякой связи с магией) назывались κάτοχοι, потому что они удерживали мертвых и не давали им вернуться. Затем, когда развилась магическая практика прибывания или связывания живого врага, путем легкого перехода идей божества, чьим делом изначально было удерживать только мертвых, стали призывать удерживать и живых: "vocis vis ad καταδέσμων rationem translata videtur, ut iam κάτοχοι θεοὶ essent ii, qui defixos a magis homines detinerent". Таким образом, Земля и Гермес были призваны усилить κατάδεσμος мага. Об этом прямо говорится на свинцовой табличке, обнаруженной в Александрии (Wuensch, p. xv): πότνια Γῆ ὁρκίζω σε κατὰ σοῦ ὀνόματος ποιῆσαι τὴν πρῶτην ταύτην καὶ τηρῆσαι μοι τὸν κατάδεσμον τοῦτον καὶ ποιῆσαι αὐτὸν ἐνεργῆ. О том, что боги призываются для того, чтобы привести в действие совершенный магический обряд, свидетельствуют надписи 96 и 97, где табличка начинается со слов о том, что магический обряд был совершен, ἐγὼ ἔλαβον καὶ ἔδησα τὴν γλῶτταν καὶ τὴν ψυχὴν κтл., а затем переходит к молитве богу, κέντησον αὐτοῦ τὴν γλῶτταν κтл. Здесь молитва к богам фактически является постскриптумом к магическому обряду. Так и у Овидия (*Fasti* ii. 575) подобный обряд, совершаемый в рамках поклонения Дее Муте, заканчивается заявлением, что мы - то есть старуха, совершившая обряд, - "hostiles linguas inimicaque vinximus ora"; она использовала железный гвоздь и вбила его в голову *маены*. Но тенденция, проявляющаяся в эволюции аттических табличек, состоит в том, что постскриптум становится все более важным и большим, пока магия не уменьшается и почти исчезает. Например, 98 действительно начинается с формальных слов Εὐρυπτόλεμον καταδῶ но вся остальная часть надписи - это настоящая молитва, φίλη Γῆ κάτεχε, φίλη Γῆ βοήθει μοι.

Признавая, однако, что в подлинных аттических табличках наблюдается именно такая тенденция, следует заметить, что в Римской империи магический элемент в целом разрастается, пока полностью не вытесняет религиозный. В более поздних надписях, как греческих, так и латинских, действительно призываются все виды божеств, принадлежащие к разного рода религиям. Но они вызываются только для того, чтобы получить приказ от мага и исполнить его волю: в хадруметанской табличке III века н. э. божеству, к которому обращаются, просто велено отправиться за Урбаном, ἄπελθε πρὸς τὸν Οὐρβανὸν καὶ ἄξον αὐτόν (*Wuensch*, p. xvii), и дама, обращающаяся к нему таким образом, имеет право приказывать ему, потому что она знает и велит ему прислушаться к ὀνόματος ἐντείμου καὶ φοβεροῦ καὶ μεγάλου. И он не должен терять времени на это: надпись заканчивается: ἦδη ἦδη ταχὺ ταχὺ.

Таким образом, история этих *defixionum tabellae* показывает, как церемония, изначально чисто магическая, в ходе своего развития может пойти по одному из двух направлений: либо закончиться тем, что по сути является молитвой, либо перерасти в ту форму магии, в которой маг берет на себя смелую задачу по принуждению богов. В самой ранней и чисто магической форме "дефиксации" ведьма или волшебник вбивает гвоздь или иглу в написанное имя жертвы, так же как он вбил бы его в восковое изображение. Из *Овидия* (*Amores* iii. 7. 29) мы узнаем, что ведьма писала имя жертвы на воске, а затем протыкала его: "sagave poenicea defixit nomina cera". В парижском папирусе 316 так трактуется τὸ ὄνομα τῆς ἀγομένης; а в латинской "дефиксации" выражение звучит как "neca illa nomina" (*Fahz, de poetarum Romanorum doctrina magica*, p. 127, n. 4). Затем, поскольку работник магии вбивал гвозди в голову воскового изображения, в парижском папирусе (*Rhein. Mus.* xlix. 45 ff.), говорить при этом περὸν ὧσου τὸν ἐγκέφαλον, так и в аттических табличках он говорит (54) τὴν γλῶτταν καταδῶ χεῖρα αὐτοῦ καταδῶ и вбивает гвоздь или гвозди в свинцовую табличку с этими словами. Опять же, как со временем протыкание или плавление воскового изображения стало рассматриваться не как само по себе эффективное действие, а лишь как символ того эффекта, который должен быть произведен, и слова стали означать "haec ut cera liquescit, sic nostro Daphnis amore", так и в "defixionum tabellae" (е. например, *C. I. L.* viii, suppl. n. 12511), после обращения к богам и приказа κατάδησον αὐτῶν τὰ σκέλη κτλ., затем, чтобы сделать это совершенно ясным, объясняется, что ноги, руки и голова жертвы должны быть "исправлены" или прибиты так же, как ноги, руки и голова этой птицы: ὡς οὗτος ὁ ἀλέκτωρ καταδέδεσται τοῖς ποσὶ καὶ ταῖς χερσὶ καὶ τῇ κεφαλῇ, οὕτως καταδήσατε τὰ σκέλη καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὴν καρδίαν Βικτωρικοῦ τοῦ ἡνιόχου. Эта табличка, найденная в Карфагене, является поздней, и приписка сделана от имени бога неба, восседающего на херувимах, τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβί. В этой табличке и некоторых других, схожих по дате и стилю, заметно, что в них нет утверждений о том, что человек, от имени которого творится магия и налагаются ограничения на богов, был несправедлив. С другой стороны, в более ранних и аттических табличках, особенно в тех, которые по сути становятся молитвами, основанием для обращения к богам является некое совершенное зло. Так, 98 заканчивается словами: φίλη Γῆ βοήθει μοι' ἀδικοῦμενος γὰρ ὑπὸ Εὐρυπτολέμου καὶ Ξενοφῶντος καταδῶ αὐτούς. Или же это может быть какая-то травма, которой боятся: εἴ τι μέλλειε ὑπὲρ Φίλωνος ῥῆμα μοχθηρὸν φθέγγεσθαι, тогда τὴν γλῶτταν καὶ τὴν ψυχὴν αὐτῶν κέντησον (97). Если на Кипре опасаются того, что может сказать противник, то призывают силы, способные заставить его замолчать: φῶσσοσιν τὸν ἀντίδικον ἐμοῦ, и экзорцизм называется φῶστικοῦ καταθέματος, или παραθήκην φῶστικὴν. Конечно, вполне вероятно, можно даже рискнуть сказать наверняка, что в этих табличках апелляция к справедливости богов носит по сути религиозный характер. И в таком случае сочетание в этих табличках магии с религией показывает, что в сознании некоторых почитателей богов не существовало непримиримой оппозиции между магией и религией. Напротив, очевидно, что богов вполне можно было призвать к благосклонности и благословению магического обряда, так же как их можно было молить о помощи в любых

других шагах более обычного характера, которые могли быть предприняты. Магия - это всего лишь один из способов или средств достижения цели; и это средство одинаково эффективно как для доброй, так и для злой цели. Маг - это человек, обладающий силой, которую он может использовать во зло, а может - во благо. Он может использовать свою силу, чтобы вызвать болезнь или принести несчастье. Но он может использовать ее и для того, чтобы предотвратить болезнь и заткнуть рот злодею. Он может использовать ее, чтобы вызвать дождь, и при этом молиться богам с той же целью. Такой человек может обладать, как в это часто верят, необычайной личной силой; и нет никаких очевидных причин, почему бы ему не молиться богам, чтобы они использовали эту силу в соответствии с их волей. Но он может молиться богам только в том случае, если существуют боги, которым он может молиться. С другой стороны, даже если такие боги есть, он может предпочесть - а если его цель такова, что боги ее осуждают, он должен предпочесть - пренебречь богами или, если нужно, наложить на них запрет. Иными словами, необыкновенная личная сила, которой он обладает или, как считается, обладает, сама по себе не является ни обязательно религиозной, ни обязательно иррелигиозной. Она может стать или рассматриваться как одно или другое. Если она рассматривается, или, скорее, в той мере, в какой она рассматривается, как нерелигиозная, она осуждается: "Не позволяй ведьме жить" - точно параллель с афинским законом, цитируемым Демосфеном, *фармаκεία καὶ фармаκίδα, καὶ αὐτοὺς καὶ τὸ γένος ἅπαν ἄποκτεῖναι* (с. *Aristogit.* i. 793). Если исходить из этой точки зрения, то ничто не кажется более разумным, чем утверждение фундаментальной оппозиции между магией и религией. С другой стороны, если принять во внимание благотворное использование магии и тот факт, что, как в уже цитировавшихся табличках для дефиксации, магия и религия могут гармонично сочетаться, отношения между ними не кажутся принципиально противоположными. Дело, по-видимому, в том, что эта необыкновенная личная сила, как она сама по себе не является ни хорошей, ни плохой, но становится той или иной в зависимости от того, используется она в хороших или плохих целях, так она сама по себе не является ни магической, ни религиозной, но рассматривается как религиозная, если используется в служении богам, и как магическая, если используется иначе. Но только после того, как в богов начинают верить, эта сила может быть использована в служении им или рассматриваться как их дар: только когда вера в богов возникла, человек, обладающий силой, может считаться получившим свою силу от них или верить в то, что он ее получил. Вполне возможно, что власть подтверждает его веру и укрепляет ее; возможно даже, что власть - это первое, что пробуждает в человеке веру в богов и возможность общения с ними в своем сердце. Но вера в существование высших существ, с которыми можно общаться в своем сердце, - это не то же самое, что необыкновенная личная власть, которую одни люди оказывают на других. Такая вера и такая власть действительно могут сочетаться, но отнюдь не всегда; и, соответственно, власть нельзя считать причиной веры.

Опять же, только когда люди начинают верить в существование богов, которые заботятся об интересах своих почитателей, человек, обладающий этой властью и использующий ее в дурных целях, может быть осужден мнением общества как тот, кто действует против общества, а значит, и против бога, который защищает это общество. Другими словами, мы можем сказать, что эта необыкновенная личная сила не рассматривается как магия - более того, магия не появляется до тех пор, пока не появится религия. Когда ее использует "человек Божий", она религиозная; когда ее использует кто-либо другой, она магическая. Маг может использовать, а чаще всего и использует свою силу во вред другим членам общества, а значит, и во вред богу, под чьей защитой они находятся. Поэтому с этой точки зрения можно с полным основанием говорить о фундаментальной оппозиции между магией и религией. С другой стороны, хотя маг обычно использует свою силу для нанесения вреда людям, он не ограничивается только этим. Его сила может быть использована для того, чтобы вспомнить о

неверном возлюбленном, как это сделала дама в уже цитированной хадруметанской табличке, или для возвращения потерянного или украденного имущества. Одна из табличек, посвященных "дефиксации", направлена на возвращение τὸ ἰμάτιον τὸ πελλόν, τὸ ἔλαβεν ὁ δεῖνα καὶ οὐκ ἀποδίδωμι καὶ ἀρνεῖται καὶ χρῆται (I. G. S. I. 644), другой стремится восстановить τὰ ὑπ' ἐμοῦ καταλίφθεντα ἰμάτια καὶ ἔνδυμα (Bechtel, 3537) или τὴν σπατάλην ἣν ἀπώλεσα ἐν τοῖς κήποις τοῖς ἐϋδοκλεῦς (Bechtel, 3541). То есть маг может использовать свою силу в невинных и даже похвальных целях. Отсюда следует, что магия не осуждается полностью ни одним сообществом, в котором она процветает; отсюда следует, что мы находим магию, усиленную религией, не только в *defixionum tabellae*, как уже отмечалось, но и в многочисленных обрядах некультурных народов, а время от времени, как пережиток, в религиозных церемониях цивилизованных народов. Если мы остановимся исключительно на этом наборе фактов, то окажемся в опасности сделать вывод не фундаментальной оппозиции, а фундаментальной идентичности между магией и религией. Однако, как мы видели, противоположность столь же заметна, как и сходство; и это, по-видимому, указывает на то, что необыкновенная личная сила, которой обладают или, как считается, обладают некоторые люди, в основе своей одинакова, независимо от того, используется она или нет в служении богам общества; но дух, в котором она используется, когда применяется в одном случае, в корне противоположен тому, в котором она используется в другом. В ходе эволюции такая сила может рассматриваться или проявляться либо как религиозная, либо как магическая. Но сама по себе, с самого начала, в той мере, в какой она может стать таковой впоследствии, она изначально не является ни тем, ни другим. Это власть - будь то "внушение" или реальный контроль, - которую одни исключительные люди осуществляют над другими.

ЛЕКЦИЯ V

ГЕРОДОТ И АНТРОПОЛОГИЯ

В предыдущих лекциях этого курса рассматривались темы, навеянные первой цивилизацией Эгейского моря, первой литературой греков и сохранением в греко-римской культуре следов совсем не эллинского варварства.

Сегодня мы подошли к пятому веку и к творчеству человека, который стоит следующим после Гомера в качестве выразителя мысли и жизни своей страны в широком масштабе. Гомер показал нам эгейскую жизнь в период затишья между бурями эпохи странствий, между ахейским и дорийским переселениями. Геродот показывает нам подростковую Грецию, дитя Земли и планеты, душащую, подобно Гераклу, змей в своей колыбели и поднимающуюся оттуда, чтобы сразить гигантов и чудовищ и вступить в свое царство. Это царство для него - не что иное, как περίοδος γῆς, *orbis terrarum*, обод сходящихся берегов, окружающих Срединное море, которое и есть "наше море".

Но есть и разница между Гомером и Геродотом, если рассматривать их с нашей сегодняшней точки зрения. Гомер и в значительной степени послегомеровский эпос воспевали мир в полном восторге от его объективной благодати. Их вклад в антропологическую науку - это картина мира, которую они дали, как они его видели и жили в нем. Вклад антропологии в них - это интерпретация этой картины на основе сравнительного изучения других миров, отличных от их собственного. И в случае с Геродотом то, что первым бросается в глаза антропологическому читателю, - это богатство подробностей о нравах и обычаях греков и их

соседей, коллекция, не имеющая себе равных в греческой литературе до римской эпохи по объему и разнообразию и совершенно уникальная по качеству. И для Геродота первая обязанность антропологии - интерпретировать его картину человечества; проиллюстрировать ее параллельными случаями; извлечь путем сравнения подлинное наблюдение из ошибочного комментария к народным сказкам; заполнить пробелы в самой картине теми фрагментами знаний пятого века, которые сохранились в других руках, кроме его. Чтобы сделать это адекватно, потребовалось бы много лекций, даже если бы его картина древней жизни была намного полнее, чем она есть; а в том фрагментарном состоянии, в котором Геродот передал нам часть своих знаний, трудность комментатора возрастает многократно. Очерк одного обычая, случайная сноска к сноске, содержащей, казалось бы, разрозненные сведения, вполне может потребовать отдельной монографии. Для оксфордской публики мне достаточно привести в пример две геродотовские статьи в прошлогодних *"Антропологических эссе"*, представленных Эдварду Бернету Тайлору.

В этом смысле Геродот стоит в одном ряду с Гомером как предмет подобных лекций; но в той мере, в какой его так считают, он по этой практической причине полностью выходит за их рамки. Но есть и другой аспект геродотовской антропологии, который почти полностью отсутствует в гомеровской и лишь частично присутствует даже в гесиодовской. Между Гомером и Геродотом в мир пришел греческий Разум. После Гомера греческая литература, будь то поэзия или проза, обретает субъективную, рефлексивную сторону. Человек стал мерой всех вещей; и вещи достойны наблюдения и записи - они становятся ἁπλῆγητα, θέας ὄξια или наоборот, в зависимости от того, усиливают они или нет уже полученные человеком знания, подсказывают или направляют его попытки классифицировать и интерпретировать их. В этом высоком значении слова все греческие мысли и записи утилитарны, соотносимы с поставленной целью: и эта цель всегда антропоцентрична, она не меньше, но и не больше, чем хорошая жизнь, благополучие человечества. На этой широкой почве досократовская и сократовская мысль едины, одинаково эллинистичны по духу, потому что одинаково утилитарны. Не для того я рассуждаю, - сказал Фалес, когда "нашел нефть". Именно для этого, чтобы сделать философию полезной, Сократ спустил ее с небес на землю.

Итак, в этой лекции мы попытаемся ответить на вопрос: насколько в Великую эпоху Греции была возможна наука антропология в том смысле, в котором мы ее понимаем? Каковы были принципы, на которых она основывалась? Как далеко зашли Геродот и его современники в реализации своих представлений о такой науке? И каковы были причины, внешние по отношению к самому исследованию, которые помогли или помешали им реализовать его?

Думаю, с самого начала будет ясно, что это исследование не имеет никакого отношения к вопросу о том, было ли то или иное наблюдение Геродота точным или нет. Единственный способ, которым ошибка или "злонамеренность" Геродота вообще может нас волновать, - это если источники ошибки могут быть настолько раскрыты, чтобы выдать, о чем он думал, когда ее совершал. Ведь есть два вида антропологов, как есть два вида работников в каждой области знания. Но в науке, которая все еще находится на столь младенческой стадии, как наша, между ними есть нечто большее, чем обычное различие.

Есть антрополог, к которому мы обращаемся за фактами: точный до боли наблюдатель, хранитель бесконечных деталей; иногда сам путешественник и исследователь, хитрым словом или мудрым молчанием открывающий тайны сердец аборигенов; иногда посредник, маклер выигрышей путешественников, жаждущий чего-то нового, умеющий скорее инстинктом, чем опытом, распознать фальшивую монету, откопать жемчужину большой цены, βιβλιοθήκη τις ἔμψυχος καὶ περιπατοῦν μουσεῖον. К нему мы идем за фактами. Его взгляды могут иметь мало значения; его великая книга может быть составлена на основе

любой эфемерной гипотезы, которую он может выбрать. Мы изучаем его доктрину, как осваиваем метод указателя; он более или менее надежно приведет нас к нужным нам данным; но мы ищем именно документ в сноске и ручательство составителя (явное или неявное), что, по его мнению, "это доказательство".

И есть антрополог, к которому мы обращаемся за светом. Его познания могут быть отрывочными, как некоторые считают познания; его память может быть неполноценной; его неточность не подлежит сомнению; его противоречивость - единственная последовательная вещь в нем. Но с помощью разбитых и шатких инструментов он добивается результатов; не обращая внимания на эпициклы, не уважая экватор, он завещает свои парадоксы, чтобы их продемонстрировало другое поколение людей. Он может не знать, не рассуждать, возможно, но он научился видеть, и то, что он видит, он говорит. Ибо он тоже *μουσεῖον*, только в другом смысле - ходячая скиния Девяти.[64]

И в наше время, и раньше были антропологи, которые приближались к тому, чтобы объединить оба эти качества: и, пожалуй, ни в одном из них они не были полностью разделены. Меньше всего мы ожидаем найти оба качества полностью присутствующими или полностью отсутствующими у того, кто в некотором смысле попал в антропологию случайно; и создал одну науку, в то время как занимался другим искусством. В греческом компиляторе, который сделал это "планом своих исследований, чтобы человеческие деяния не были стерты временем, и чтобы великие дела, совершенные то греками, то людьми других народов, не утратили своей славы", мы не можем не видеть человека, который *намеревался* - с хорошим или плохим успехом - быть в лучшем смысле "шахтой информации". Но это тот же самый Геродот, который поставил перед собой на титульном листе задачу "открыть, кроме того, причину, по которой они воевали друг с другом"; и поэтому мы называем его отцом антропологии не меньше, чем отцом истории.

Либо Геродот знал, что прокладывает новый путь к знаниям, новую перспективу в мире; либо он знал, что говорит с аудиторией людей, которые сами были *ἀνθρωπολόγοι*. Такова альтернатива для тех, кто вынужден отрицать его оригинальность. Если Геродот не опередил свой век, то его век опередил Геродота. Поэтому наша первая обязанность - спросить, какими свидетельствами мы располагаем относительно того, на каком этапе пятый век держал в уме проблемы, которые для нас являются антропологическими. Не считая трагиков и Пиндара, Геродот, как мы знаем, к нашему огорчению, является единственным досократовским *мыслителем*, чьи работы сохранились в большом количестве: и даже его, как мы хорошо уверены, сохранились только в *большом количестве*, а не целиком. Таким образом, даже скептик оказывается поставленным перед альтернативой: либо аргументировать молчанием и *пробелами*, либо опровергать оригинальность Геродота самым его мастерством в этом вопросе.

Но что мы можем узнать о состоянии антропологических знаний во времена, предшествовавшие написанию Геродота?

Задача антрополога, по сути, состоит в том, чтобы найти ответ на такие главные вопросы: что такое человек? Какие существуют виды людей, как и какими способами они формируются и распределяются по тем землям, которые мы находим? Как человеческая жизнь распространяется под санкцией родителей, поддерживается социальными институтами и становится терпимой благодаря полезным искусствам? И какую роль, если таковая имеется, играют *ἀνάγκη*, *λόγος* или *τύχη* в определении этих процессов и общей карьеры человечества как вида животных?

Подобные проблемы рано или поздно должны были встать перед столь разумным народом, как греки. Нет сомнений, что в IV веке они уже были настолько привычны, что почти устарели *как проблемы*. В противном случае мы должны были бы найти большее значение, придаваемое им в трудах Платона и Аристотеля. Сейчас перед нами стоит вопрос: как рано они появились; какие методы применялись для их решения; и как далеко греческая мысль продвинулась к их решению, когда Сократ сошел со своего облака и заменил им психологию в качестве надлежащего исследования человечества?

Тем, кто знаком с ранними этапами греческого физического исследования, нет нужды подробно повторять, как тесно это движение было связано по своему происхождению с тем великим исследовательским движением, которое замусорило берега Средиземного моря, от Тарса до Тартесса и от Танаиса до Нила, греческими факториями и поселениями, и привело все климаты, земли и разновидности людей в рамки одного энциклопедического видения; как составители "Кругосветки" обследовали все берега "своего моря"; Как специалисты рассматривали "Воздух, Воду и Места" (если можно так выразиться) в соответствии с принципами своих соответствующих наук; и как на другом пределе знаний милезийские хронологи и астрономы - причем последние не преминули заглянуть в хранилище вавилонских наблюдений - начали составлять такие же карты всего человеческого и геологического времени, какие милезийские картографы составляли для "всего моря и всех рек". Можем ли мы сомневаться, что в ходе такого интенсивного и масштабного национального исследования был поднят вопрос о происхождении, распространении и способах существования человека?

Прямые свидетельства существования ионийской антропологии по большей части ускользают от нас. Тем не менее, еще раньше у нас есть доказательства того, что нечто подобное зарождалось. Гесиод уже представляет нам стандартную схему археологии, в которой золотой, серебряный и бронзовый века сменяют друг друга, классифицируются по соответствующим артефактам, и сменяются сначала веком героев - аномалия, отчасти гомеровская, отчасти подлинная традиция морских набегов и минойских *дембелей* - а затем веком железа. Более того, наблюдение, что первобытный человек был лесным жителем, который не выращивал кукурузу и питался желудями и буковыми косточками, предполагает наблюдения и выводы, которые, возможно, были достаточно очевидны среди людей балканской окраины, древних и современных; но в то же время оно выдает разумный интерес и внимание к главному, которые далеко выходят за рамки средних архаических или варварских спекуляций о происхождении человека.

Некоторые фрагменты этой досократовской антропологии дошли до нас непосредственно; и везде, где это произошло, они демонстрируют такое же любопытное сочетание фольклора со зрелой проницательностью, как и взгляды на нечеловеческую природу, которые относят к той же школе. Например, вера[65] в то, что люди произошли не от животных, а от воздействия деревьев и камней на проходящих мимо женщин, едва ли отличается по своему характеру от верований, приписываемых арунтам; а гесиодовская вера[66] в то, что мужчины Эгины произошли от муравьев или вообще от камней, брошенных Девкалионом и Пиррой,[67] к тотемическим верованиям или пережиткам. Но взгляды, приписываемые Анаксимандру, а затем Архелаю, оба из Милета, показывают нечто, далеко выходящее за рамки простого фольклора. Обычно считалось, что низшие животные появились в результате самопроизвольного возникновения, под воздействием солнечного тепла на влажную землю, слизь или морскую воду. Анаксимандр добавил описательное обобщение,[68] основанное на наблюдениях за берегами моря в Милете и илом Маеандра, что эти низшие формы начинали свой цикл существования "заключенными в колющие целомы, а затем в зрелом

возрасте выходили на более сухую землю и сбрасывали свои оболочки; но все же продолжали жить некоторое время". Как мы видели, более древнее мнение заключалось в том, что люди тоже произошли таким образом, либо напрямую, либо от каких-то беспозвоночных форм, как муравьи Эгины. Но Анаксимандр указал на очевидную трудность, а также предложил ее решение. [69] Человек, - сказал он, - "произошел в первую очередь от животных другого рода"; это он объясняет тем, что другие животные быстро добывают себе пищу, а человек нуждается в длительном выкармливании: по этой самой причине существо такого рода не смогло бы выжить". Здесь мы должны отметить, что, во-первых, специальное создание человека уже готовым и зрелым, как предполагали древнееврейские мыслители, а греческие поэты в случае с Пандорой, было немыслимо для ионийского натуралиста и просто не ставится под сомнение; Во-вторых, особое сотворение человека в младенчестве в равной степени исключается фактом длительной беспомощности человеческого младенца; в-третьих, неизбежная альтернатива принимается без малейшего колебания, а именно, что человечество должно было развиваться из какого-то другого вида животных, которые, хотя и не были людьми, могли и могли выкармливать своих детей в течение такого младенчества, как у человека. Только незнание человекообразных обезьян тропического мира и очень несовершенное знакомство даже с завезенными обезьянами могло помешать Анаксимандру отвести человеку его надлежащее место в эволюционном порядке *приматов*. Другая половина наших знаний об антропологии Анаксимандра еще более поучительна. Ясно, - говорит он, [70], - что люди сначала были порождены рыбами и питались подобно "илистым рыбам" - τρῆφντας ὡς περ οἱ πηλαῖ οἱ; а когда они были в состоянии сами за себя постоять, то были выброшены на берег (или, возможно, "вылупились") и вышли на сушу". Наши знания о πηλαῖ οἱ ограничены, но параллельный отрывок бросает некоторый свет на теорию Анаксимандра. Животные появились на свет в результате процесса испарения под воздействием солнца; человек же появился на свет по подобию другого животного, а именно рыбы, с самого начала". Здесь теория, очевидно, заключается в том, что в эволюции человека был этап, когда он перестал соответствовать типу даже самых высоких морских животных; и именно в облике какой-то рыбы он вышел на сушу. Не совсем ясно, является ли здесь лишь предположение о том, что на каком-то этапе морские позвоночные сделали решающий шаг и вышли на сушу, или же подобие "грязевой рыбы" используется для сообщения о наблюдениях, которые достаточно хорошо знакомы эмбриологам сейчас, а в V веке были не менее знакомы Гиппократу. [71] В любом случае, взгляды на детали, которые сообщаются как характерные для Анаксимандра, предполагают почти дарвиновский взгляд на животный мир и понимание сравнительной анатомии, что едва ли станет возможным до эпохи Возрождения.

Не менее поразительно свидетельство фрагмента Архелая, [72] одного из непосредственных учителей Сократа, в пользу того же эволюционного взгляда. О животных он говорит, что когда земля вначале нагрелась в нижней ее части, где смешались горячее и холодное, появились остальные животные, многие несхожие между собой, но все с одинаковым образом жизни, содержащиеся в слизи; и они были недолговечны. Но потом среди них произошло скрещивание, и люди отделились от остальных, и они составили вождей, и обычаи, и искусства, и города, и так далее. И, по его словам, разум заложен во всех животных одинаково; каждый использует его в соответствии со своим телесным строением, один медленнее, другой быстрее". Здесь мы снова имеем биологическую теорию эволюции в наиболее явной форме, с тем же различием, что и у Анаксимандра, между недолговечной, инфузорной, почти аморфной фауной нагретой солнцем воды или слизи, и высшими порядками мыслящих позвоночных, среди которых человек стоит лишь как исключительно разумный вид.

После этого почти нет необходимости отмечать, что физическая антропология греков была совершенно не подвержена тем литературным заблуждениям, которые так долго тормозили изучение человека в современном мире. Гекатей, действительно, в свое время был введен в заблуждение краткостью греческих родословных; но его египетские исследования своевременно открыли ему более широкую перспективу,[73] как признает даже его критик Геродот. И тот, кто первым сообщил о том, что Египет - это "дар Нила", вряд ли мог не заметить, как эта часть геологии повлияла на вопрос о древности человека. Геродот, во всяком случае, не питает иллюзий.[74] Ахелус и другие реки показывают, что Нил - не причуда природы; будущее время можно постулировать в пределах двадцати тысяч лет, а прошедшее время можно измерить по той же шкале, чтобы усовершенствовать дар Нила, не говоря уже о дальнейших периодах, необходимых для отложения раковин в известняке Пирамид.[75] Более того, он готов допустить неопределенное время для развития и распространения человеческих разновидностей. Как дунайские сикины стали колонистами медов, он не готов сказать; но сама вещь, по его мнению, не является невозможной. γένοντο δ' ἂν πᾶν ἐν τῷ μακροχρόνῳ[76]

Именно в этот момент нашего повествования мы должны обратиться к свидетельствам Эсхила. Как ни мала та часть его произведений, которая дошла до нас, она представляет собой большую ценность и как запись текущих знаний, и как указание на современные фазы теории. Здесь уже есть элементы позднейшего трехкратного деления антропологического горизонта, по сути, соответствующего трехконтинентальной схеме географов, с которой, как мы знаем из фрагмента "*Прометей Солут*", Эсхил был знаком на том этапе ее развития, который точно фиксирует цитата.[77] В этнологическом отношении ἔσχαταῖα выглядит следующим образом:- На севере находятся гиперборейцы.[78] К востоку - индийцы; они кочуют на верблюдах и живут рядом с аэтиопийцами.[79] На юг идут собственно аэтиопы,[80] с Египтом, даром Нила,[81] и Ливией. Черная кожа аэтиопцев загорает на солнце.[82] Эфиопия охватывает все от φοινικίπεδον ἑρυθρᾶς ἰερὸν χεῖμα θαλάσσης до χαλκοκέραυον παρ' Ὀκεανῷ λίμναν παντοτρόφον Αἰθιοπῶν, где солнце покоит своих коней;[83] то есть от южной окраины Азии (где живут индийцы) до крайнего юго-запада. Перед аэтиопами лежат ливийцы, перед индами - Персидская империя (ибо в *Персе* нет индов, а Бактрия - самая отдаленная провинция), перед гиперборейцами - скифы, гомеровские абии и аримаспы; все это кочевые скотоводческие народы.

На краю этнологического человечества, иногда просто однополые, иногда мизантропы, стоят амазонки: в "*Прошениях*" они, кажется, обозначают Север,[84] а в "*Прометее*" они лежат за Кавказом;[85] за этим краем - одноглазые, грудастые и собакоголовые племена Гесиода и общеизвестные.

Гесиодовским в основных чертах является и набросок первобытного человека в "*Прометее*", с его намеком на спонтанное порождение[86] и четырехкратной схемой полезных металлов.

Но для Эсхила племена людей разделены скорее по культуре, чем по расе. Две женщины во сне Атоссы похожи друг на друга, как сестры по форме и фигуре; только по их одежде она узнает, что одна из них персиянка, а другая гречанка.[87] Так и царь в "*Прошениях*"[88] по их одежде узнает в чужеземках хор Данаид. Они могут быть амазонками, потому что с ними нет мужчин; но нет! Они не носят луков.[89] Останьтесь! Они несут κλάδοι: это, конечно, греческий язык.[90] μόνον τὸ δ' Ἑλλὰς χθὺν συνοίεσται στόχῳ Только на втором месте стоит язык, чтобы решать в случае, когда платье и аксессуары нерешительны;[91] И только когда данаиды уверяют его, что они действительно аргивяне и его родня, возникают новые сомнения из-за их телосложения и цвета лица,[92] и он снова задается вопросом, не ливийцы ли они (с Нилом и Κύπριος χαρακτήρ, брошенными для эстетических типов

египетского и греко-ассирийского искусства), или индийцы, или амазонки; как мы видели, выходцы с юга, востока или севера.

Эти предварительные заметки были призваны дать такую ретроспективу развития греческой антропологической теории, какую позволяют наши фрагментарные источники: но их, я надеюсь, достаточно, чтобы показать, на чем остановилось дело при жизни Геродота, а также в какой-то степени определить, какими были животрепещущие вопросы (или некоторые из них). Теперь мы переходим к самому Геродоту, чтобы взять элементы его антропологии в аналогичном порядке и расставить их по своим местам.

Во-первых, Геродот впервые дает нам аргументированную схему этнологических критериев; она одновременно является и прогрессом по сравнению с Эсхила, и ее важной модификацией. В знаменитом отрывке, где афиняне отвергают предложения Александра Македонского и вопреки огромным побуждениям отказываются покинуть греческое дело, они называют в качестве побудительного мотива четырехкратную связь, которая удерживает нацию вместе. "Греция, - отвечают они[93], - одной крови, одной речи, у нее общие жилища богов и жертвоприношения им, схожие обычаи": и именно поэтому афиняне не могут предать свою нацию. Общее происхождение, общий язык, общая религия и общая культура - вот четыре вещи, которые делают нацию единой; и, наоборот, те вещи, которые, если они не совпадают, удерживают нации друг от друга. К этому анализу современной этнологии практически нечего добавить. Можно сказать, как предположил профессор Флиндерс Петри,[94], что идентичность религиозных убеждений в конечном счете является лишь своеобразным и тонким тестом на соответствие поведения между человеком и человеком; и что общность культуры, помимо немого обмена артефактами, немыслима без общности речи. Но способ распространения как языка, так и религиозных обрядов настолько сильно отличается от способа передачи материальной культуры, что насильственное сведение четырех критериев Геродота к двум основным критериям "телосложение" и "культура" на практике терпит крах почти сразу же после того, как оно было сделано. Пока Геродот представляет нам упорядоченную схему антропологической мысли - фактически науку антропологию, - он мало, если вообще мало, отстает от лучших мыслей нашего времени.

Я думаю, что не стоит слишком усложнять его формулировки, если мы будем считать, что он изложил эти четыре критерия в порядке их относительной важности. Сначала, как для научных, так и для политических целей, идет общность происхождения; затем - общность языка; затем - общность религии; и только в конце всего - общность соблюдения правил, в повседневной жизни. Противопоставьте этому метод исследования в *"Прошениях"*, где, как мы видели, одежда и снаряжение стоят на первом месте, затем религиозные обряды, затем язык; а телосложение откладывается до всех трех. То, что это не случайно, видно, как мне кажется, из примера геродотовской антропологии, примененной, так сказать, "в поле", к описанию северных аргиппеев, где каждый последующий критерий вводится дѐ, который является противопоставлением предыдущему положению.[95] Здесь сначала дается физическая антропология; затем язык, который отличает аргиппеев от всех других людей и образует поперечное деление через критерий телосложения; затем, *хотя* у них есть свой язык, но, пока они не заговорят с вами, вы не подумаете об этом, потому что их одежда скифская; но, в конце концов, скифами они быть не могут, потому что ни один скиф не живет на плодах деревьев. Он - пастушеский кочевник или, в лучшем случае, ἀροτήρ ἐπὶ πρῆσι. Здесь ἥθεα ὁμότροπα занимают последнее и низшее место; причина этого очевидна: ведь их свидетельства не согласуются между собой.

Этот новый акцент на кровной и языковой общности в антропологии Геродота имеет под собой основания. Если персидская война не показала ничего другого, то она продемонстрировала превосходство эффективности армии, которая была взаимно понятна, над той, которая могла встретиться не в Криталле, а в Шинаре; и еще сильнее она впечатала в убеждение, что важно не оборудование, не язык, а порода. Именно персы могли исследовать и обозначить морской канал, как современное Адмиралтейство,[96] и поразить своего пленника теми неизвестными лекарствами и "щитовыми ремнями из шелковистого льна", которые мы называем хирургическими повязками;[97] но именно их пленник Пифей поразил их телосложением и тренированностью, благодаря которым он выжил, когда его буквально "изуродовали до мяса мясника".

И есть еще одна причина для такого акцента. В двух часах плавания от Галикарнаса находится город Кос, на *агоре* которого и сегодня стоит великий платан Гиппократ, а во времена Геродота там рос самый последний и самый прекрасный цветок досократовских знаний - коанская медицинская школа с анатомией, физиологией и антропологией, превосходившая все, что было до семнадцатого века.

О том, в каком отношении находилась профессиональная наука Гиппократ к полутеневым знаниям Геродота, а также к знаниям и спекуляциям их предшественников, можно судить по их отношению к феномену безбородости у человека.

Все средиземноморские народы и все оседлые народы европейского материка сходятся в том, что у их взрослых мужчин на лице много волос. Геродот и его современники не могли предвидеть, что на самом деле это скорее исключение, чем правило среди человеческих разновидностей; что ни желтокожие, ни чернокожие расы не имеют этого придатка, кроме как в рудиментарной степени, и при обстоятельствах, которые предполагают контаминацию более или менее прямую с белыми людьми из северо-западного квадранта Старого Света. Только тот факт, что австралийцы более волосаты лицом и лицом даже по сравнению с белыми, спасает нас от соблазна перенять в антропологии популярное суеверие о том, что длинная борода соотносится с высоким интеллектом. Но для Геродота и греческого мира бороды на мужчинах были правилом, а безбородость - отклонением, требующим объяснения.

С гомеровских времен и раньше Ближний Восток был поражен набегами воинственного народа, которым управляли и защищали безбородые существа, обладавшие чудесным мастерством верховой езды и стрельбы из лука, особенно из такого, которым не мог пользоваться ни один мужчина; кроме того, они были вдохновлены яростью, подобной ярости женщины, против всего, что показывало бороду. За Кавказом они ели своих пленников; в Тавриде они убивали всех мужчин по приказу безбородых вождей;[98] одна группа из них проникла в свободную Скифию и фактически была принята за женщин; среди их сарматских потомков мужчины и женщины охотились и сражались бок о бок. Но они не ограничивались трансэвксинскими лугами. В Малой Азии, когда царь Приам был еще мальчиком, они занимали плато и сопротивлялись вторжению фрако-фригийцев. Далее к юго-востоку другая их группа в седьмом веке преследовала всю Ассирию, и в Аскалоне сохранились их безбородые потомки. τοῖ σι τοῦτων αἱ εἰ ἐκγόνοισι ἐνέσκηψε ὁ θεὸς νῆλεα νοῦσον. Тот же дефект наблюдался в одном элементе мужского населения Скифии в V веке.[99] Здесь мы обнаруживаем три этапа открытия. Сначала безбородых людей принимают за женщин. Затем обнаруживается, как в Скифии, так и в Палестине, что, хотя они и безбородые (а в остальном безволосые), они на самом деле мужчины. В-третьих, сопутствующее открытие, что *некоторые* конные лучницы на самом деле женщины, как в Сарматии, подтверждает легенды об амазонках; несмотря на то, что их сарматские потомки,

как известно, принадлежали к бисексуальному обществу и говорили на диалекте скифского языка. Таким образом, Геродот и его предшественники все-таки встали на ложный путь, выясняя, почему одни скифы безбородые, а другие нет. Пробный пример - Аскалон, где оставшиеся скифы, по общему признанию, были безбородыми, и было принято предположение, что все бородатые избежали проклятия и ушли. Выдающимся фактом является наличие подобных ἀνδρόγυνοι в самой Скифии; и в этот момент Геродот, как всегда откровенный, бросает выдающийся факт на колени читателю и переходит к другим вещам.

В этот момент мы обращаемся к Гиппократу. Здесь мы сразу же оказываемся в полном потоке ионического рационализма. Теологическое объяснение феноменов отвергается с самого начала. "Что касается меня, то я думаю, что эти болезни от Бога, и все другие болезни тоже; и ни одна из них не является более божественной, чем другая, или более человеческой, но все они одинаково от Бога. Каждая из этих вещей имеет процесс роста, и ничто не появляется на свет без процесса роста".[100]

Расчистив таким образом почву, Гиппократ отмечает четыре момента. Прежде всего, безбородость и ее предполагаемые сопутствующие факторы были присущи только богатым скифам, что, как он объясняет, является синонимом наследственного ранга, или, по крайней мере, были наиболее распространены среди них. Гиппократ, правда, объясняет это привычкой к конному спорту, а не расовыми различиями. Однако из рассказа Геродота ясно, что скифская аристократия была результатом совсем недавнего вторжения чисто кочевого народа из-за Танаиса, который вытеснил, хотя и не полностью, прежнее население Скифии. Во-вторых, он отмечает, что скифы в целом полностью отличаются по телосложению от остальных народов Европы; но на этом основании он не ставит вопрос об иммигрантском происхождении. Причина этого упущения, однако, ясна из его третьего пункта, согласно которому рассматриваемое отклонение является таким, которое можно было бы предсказать на основании рассмотрения климата и образа жизни любого человека, населяющего Скифию. После этого его четвертый пункт ставит его на грань открытия, хотя и не доводит его до логического завершения дальнейшими исследованиями; ведь ему ясно, что безбородость могла существовать без дополнительных ограничений, а также что, дополнение к климату и обычаям, способствующим этой телесной привычке, скифы были естественно склонны к безбородости. Но первый из этих фактов он не без профессионального оправдания приписывает успешному профилактическому лечению, а второй он явно рассматривал как зарождающееся влияние климата и подобных факторов на врожденно нормальных людей. Между тем любопытно, что он не использует важнейший пример безбородых скифов в Аскалоне для проверки своего вывода о том, что безбородость и подобные явления являются следствием климата; ведь климат Аскалона отличается от климата Скифии почти по всем важным параметрам. Можно, однако, предположить, что здесь мы имеем дело с одним из многочисленных случаев, когда Геродот записывает важные утверждения, которые, будь то истинные или ложные сами по себе, по каким-то причинам не были усвоены ученым миром четвертого века.

Геродот, однако, все еще не был удовлетворен тем, что физический критерий родства имеет первостепенное значение. В большинстве случаев он оказывался либо слишком большим, либо слишком малым. Хорошим примером является его сравнение колхидцев с египтянами. Здесь он обосновывает свое родство общими физическими характеристиками - темной кожей и шерстью. Но это доказывает слишком многое: есть и другие народы с темной кожей и шерстью, которые, конечно, не египетского происхождения. С другой стороны, это слишком мало; ведь он предлагает установить здесь не общую общность происхождения, а прямую египетскую колонизацию в исторические времена. Для этого доказательства он

предпочитает опираться на свидетельства церемониального обычая, который он рассматривает как типично африканский; ведь он одновременно египетский и аэтиопский; и, поскольку это обычай, связанный с калечением лица, он принадлежит, как мы увидим в дальнейшем, к классу обрядов, которые рассматривались греческой антропологией как способные вызвать реальные изменения в телосложении с течением времени. Просто внешние свидетельства общего производства, такие как ткачество льна, которые он приводит здесь, явно стоят для Геродота на более низкой ступени, наряду с общим сходством культуры и языка.

Очевидно, что Геродот не был вполне удовлетворен значением расовых типов в антропологии. И тому было несколько причин. С одной стороны, сами греки считали семейные традиции хорошим доказательством общего происхождения; и, по сути дела, профессиональный генеалог был наравне с антропологом почти во всех точках грекоязычного мира. Традиции общего происхождения, по сути, были слишком глубоко укоренены в народных верованиях и затрагивали слишком много практических вопросов, таких как права на недвижимость или политические привилегии, чтобы их можно было рассматривать как нечто иное, кроме как веское доказательство родства. Следовательно, собственный рассказ народа о своем происхождении или любая история, принятая в качестве таковой, считалась доказательством высокого порядка. Такую цену греческая наука заплатила за фактическую солидарность греческих филетических институтов.

Например, сигинны на Среднем Дунае "говорят, что они колония медов. Как они стали колонией медов, я, со своей стороны, не могу сказать точно: однако все может случиться, если дать этому достаточно времени".^[101] Геродот готов, то есть, предоставить бесконечное время для совершения почти невозможной миграции, чем отказаться от того, что он принимает как собственный рассказ народа о своем происхождении. Но очевидно, что этот принцип этнографии должен был привести к большим трудностям. Сигинны, правда, носили "медийскую одежду", предположительно штаны и, возможно, шапку-ушанку, не менее подходящую для дунайца, чем для медийца зимой. Но что же с их телосложением? В данном случае Геродот не приводит никаких подробностей, но очевидно, что если бы возник конфликт между доказательствами происхождения и телосложения - если бы народ утверждал, что происходит от другого народа с другим физическим типом, - то именно разница в телосложении нуждалась бы в объяснении.

Кроме того, была еще одна причина, по которой традиции общего происхождения, казалось бы, должны были заслуживать нежного отношения, даже если географическая вероятность была против них. Все Восточное Средиземноморье еще только восстанавливалось после одного из тех периодов длительного и интенсивного этнического стресса, которому оно подвержено в силу проницаемости своей северной границы. От Фракии до Крита были разрозненные участки пеласгов; фригийцы - от Македона до Пелопоннеса, далеко вверх по Адриатике и в Западной Сицилии; фракийцы - на Наксосе и в Аттике; лидийцы - в Аскалоне. Ионический купец, как и венецианец более позднего времени, повсюду находил перед собой следы крестовых походов ахейцев. Дорийский спартанец на Кипре, в Соли и Керинии, находил Курион уже колонией более раннего Аргоса; в Тарентуме он просто заполнял вакантную нишу в ахейской, почти гомеровской Италии. Если такие вещи могли произойти в течение четырех или пятисот лет, то ἡνέκα δ' ὅν πᾶν ἐν τῷ μακρῷ χρόνῳ За пределами греческого мира было то же самое. Там, где побывал Сесострис, следовали скифы и киммерийцы, оставляя свой след в Синопе и Аскалоне, а он - в Колхиде. Навуходоносор поставил иудеев у вод Вавилона. Дарий лишь следовал этому правилу, когда переселил пеонийцев в Малую Азию, а эретрийцев пересадил в Ардерику.

Была и другая причина, по которой расовый тип должен был легко меняться. Сами греки и большинство их соседей были беспородными народами по причинам, которые мы только что рассмотрели; и нет сомнений, что климат и образ жизни на самом деле приводили к безжалостному и быстрому уничтожению вторгшихся типов там, где они были нетерпимы к условиям Средиземноморья. В большинстве государств Ионии кровь граждан была смешана до невозможности, даже по семейной традиции; а семейная традиция, как показал профессор Мюррей,^[102] была по большей части разрушена во время миграций. Однако внешние условия были одинаковы для всех, и люди видели, как их более светлые родственники и горожане исчезают и исчезают с лица земли, не понимая, что объяснять нужно не их неспособность выжить, а их присутствие в этих широтах вообще. В результате в этнологии утвердилась вера в то, что человечество само по себе является чистокровным видом, единым и неделимым, как и любой другой природный вид; и что заметные различия между белыми и черными, прямошерстными и шерстистыми народами - исключительно результат климатического, а не человеческого отбора.

Еще одно соображение неизбежно наталкивало людей на подобные мысли. Одним из лучших наследств Греции от минойского мира был сложный аппарат культурных растений и животных: наши свидетельства о собаках и оливковых косточках, как мне кажется, начинают оправдывать эту точку зрения.^[103] И в столь подробно разделенном регионе особые породы местного происхождения должны были появиться уже на ранней стадии развития промышленности; они должны были сравниваться и обсуждаться на рынках и набережных. Все знали, что одомашненные животные и растения под руководством человека могут подвергаться почти бесконечным и очень быстрым изменениям, а сам человек - самый одомашненный из всех. Неудивительно поэтому, что в четвертом веке Сократ представлен рассуждающим так, как будто человек - это одомашненное животное, чью породу можно улучшать по своему усмотрению и в любом направлении, физическом или психологическом. Ведь даже психологическая селекция уже давно была сведена к искусству, как в случае с лошадьми, так и с собаками.

Таким образом, демонстративные миграции людей и демонстративные мутации как у людей, так и у животных служили доказательством того, что природные качества изменчивы, а приобретенные могут стать наследственными. На самом деле не потому, что греки знали так мало, а потому, что по некоторым важнейшим вопросам они уже знали так много, они сформировали те взгляды, которые у них были, на нестабильность человеческих разновидностей. Насколько эти взгляды были доведены до ума, лучше всего, на мой взгляд, видно из учения Гиппократов, которое мы можем смело считать вершиной мысли пятого столетия непосредственно досократовского периода.

Хороший пример учения Гиппократов содержится в его антропологии долины Фазиса, региона, который в достаточной степени попадает в те же пределы, что и Колхида Геродота, чтобы его стоило сравнить с его описанием колхидцев. Действительно, есть основания полагать, что по причинам как географической теории, так и популярных представлений о полезности, этот уголок Передней Азии привлекал пристальное внимание физиков Греции. Вот что говорит Гиппократ^[104] о Фазисе и его жителях. Эта страна болотистая, теплая, хорошо поливаемая и густо покрытая растительностью, и в любое время года там идут обильные и бурные дожди, и обитают ее жители в болотах, а их дома - из дерева и камыша, хитроумно сооруженные в воде, и они почти не ходят пешком в город и на рынок, а плавают туда и обратно в вырытых каноэ. Ведь здесь множество искусственных каналов. Воды, которые они пьют, теплые и застойные, разлагаются под солнцем и пополняются за счет дождей. Да и сама Фазис - самая застойная из всех рек и с самым слабым течением. И

плоды, которые там растут, все нездоровы, ибо от обилия воды они становятся мясистыми [имеется в виду обилие мясистых плодов, таких как косточковые плоды - сливы, абрикосы и нектарины, - которые были характерны для этого региона в древности] и дряблыми. И именно поэтому они не созревают полностью. А из-за воды страну окутывает туман. Именно по этим причинам фазианцы отличаются от всех остальных людей своими телесными формами. Ростом они высоки, в ширину - непомерно широки, и на них не видно ни одного сустава или вены. Цвет лица у них желтый, как будто они больны желтухой. Их голос самый глубокий из всех человеческих голосов, потому что их атмосфера не чистая, а туманная и влажная. И к телесным нагрускам они от природы несколько не склонны".

Здесь мы видим безоговорочную доктрину пластичности человеческой природы, физической и психической, под влиянием климата и географической среды, как это уже было в его описании скифов, что заставило нас заподозрить. В соседнем отрывке добавляется еще один теоретический момент, согласно которому даже приобретенные вариации полностью искусственного характера могут со временем стать наследственными. В данном случае речь идет о макроцефалах, место обитания которых, к сожалению, не указано.^[105] Вначале длина их головы определялась их обычаем, но теперь и способ их роста укрепляет их обычай. Ведь они считают лучшими породистыми тех, у кого самая длинная голова". Затем он описывает, как в младенчестве головы переделывают с помощью массажа и бинтования, и продолжает: "Вначале сама практика привела к тому, что их способ роста был именно таким. Но с течением времени они стали врожденными, так что их закон перестал быть обязательным: *"ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν"*. Затем он объясняет, что подобно тому, как лысина, серые глаза и физические уродства являются наследственными (ибо он не делает различия между природными и приобретенными разновидностями), "теперь они не растут, как прежде: ибо практика больше не имеет силы, из-за того, что люди сами пренебрегают ею".

Влияние этого отрывка и доктрины, которую он излагает, на рассказ Геродота о колхах сразу же становится очевидным. Очевидно, что если на пропорции головы можно повлиять искусственным давлением, усиленным социальным отбором наиболее удачно деформированных особей, то есть особей с наиболее мягким черепом, и если, как, очевидно, считал Гиппократ, цвет глаз, наличие или отсутствие волос были характеристиками того же порядка передаваемости; И если, как в случае с фазианцами, цвет кожи и пропорции тела зависят от климата и рода занятий, то, очевидно, для Геродота сравнительно мало значило, были колхидцы шерстистыми или нет. Шерсть, как и облысение, действительно могла передаваться по наследству, но ее можно было также вызвать, как и макроцефалию, усердной завивкой или, как известно каждому парикмахеру, более тонким воздействием атмосферной влаги. Следовательно, Геродот прибегает к другим свидетельствам, кроме телесных, чтобы доказать их идентичность, не только потому, что, как предполагалось выше, кроме египтян и колхидцев, о которых идет речь, существовали и другие шерстистоволосые люди: для антропологии V века сами по себе телесные свидетельства не оправдывали выводов, значительно более обоснованных, чем те, которые вытекали из сравнения производств или обычаев.

Из всего этого видно, что в вопросах, касающихся эволюции человека, Геродот проявляет - и разделяет со всей мыслью своего времени - слабость, прямо противоположную слабости пионеров современной антропологии. Его ошибки возникают не потому, что он не может выделить достаточно времени для эволюционных изменений, а потому, что он пытается втиснуть слишком большую амплитуду изменений в либеральный временной интервал, который он готов предоставить. Десять тысяч лет или даже двадцать тысяч - это, с точки

зрения современной геологии, мало для того, чтобы даже такая активная река, как Нил, заполнила все Красное море; но это более чем вдвое больше, чем вся продолжительность, отведенная "геологическому времени" в памяти еще живущих людей.

Также станет ясно, какое глубокое впечатление производили на греческий ум незначительные смены времен года и истории. Формула Гераклита, πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει, действительно имела применение в метафизике; но ее происхождение было в физической науке, как обобщение из опыта. Она имела свой негативный интерес как орудие скептического разрушения. Но она имела и большое положительное значение, ибо формулировала настоящее как переходное от прошлого к будущему; она подчеркивала кинетический и физиологический аспект природы и науки, который в исследованиях, как и в жизни, всегда имел гораздо большее значение, чем статический и морфологический; она заменяла анализ процессов классификацией качеств вещей.

Именно этой фазе научной теории мы должны приписать первое вторжение в научную терминологию слов-близнецов φύσις и νόμος; в своем примитивном смысле они обозначают не что иное, как именно такие природные процессы сами по себе, с одной стороны, и формулирование человеком этих процессов, с другой.

Тем важнее помнить об этой основополагающей концепции греческой физической антропологии, когда мы переходим к рассмотрению доказательств языка и культуры, которые мы находим у Геродота, или к применению физической классификации в целях логики и метафизики. Сначала рассмотрим последнее: доктрину о реальном существовании природных видов, соответствующих, как выразился бы Гиппократ, процессу роста, свойственному только им, было явно легче понять, если не открыть и сформулировать, когда люди, которым предстояло ее обсуждать, уже были воспитаны на том, что мир животных, например, состоит из сравнительно небольшого числа фундаментальных типов, а бесконечное разнообразие индивидуальных и региональных форм является следствием воздействия на них внешних сил. Каждый реальный пример лошади или собаки, например, должен был рассматриваться, с одной стороны, как воплощение истинной лошадиной или собачьей природы, которую разум мог надеяться обнаружить и изолировать; но с другой стороны, он, подобно богу Глаукусу, был обременен случайными качествами, последствиями его воздействия на определенную среду. Рассматриваемые в свете их досократовской истории, как элементы терминологии великой школы естествоиспытателей, слова φύσις, γένος, εἶδος и συμπεριφορά приобретают, как мне кажется, некоторое значение. В частности, становится понятнее, почему слово εἶδος, которое продолжало использоваться натуралистами для обозначения конкретного результата συμπεριφορά на члена или членов γένος, стало вытеснять слово γένος среди философов по мере того, как центр рефлексивного интереса смещался от объективного выразителя φύσις к субъективной точке зрения философского наблюдателя.

Для Геродота, между тем, язык и культура могут меняться под воздействием обстоятельств точно так же, как и телосложение; из этого следует возможность передачи культуры. Следует ли рассматривать тот или иной обычай как врожденный в φύσις тех, кто его практикует, или как их реакцию на стресс, вызванный существующей средой, или как результат, соответствующий среде или нет, общения с другой разновидностью человека, - это вопрос, который должен решаться по существу в каждом конкретном случае. На самом деле, отчасти слабость интереса к подобным вопросам, проистекавшая из преобладающей теории, и лишь отчасти признанная неполнота наблюдений поддерживали этнографические спекуляции в таком отсталом состоянии, в каком мы находим их во времена Геродота. Пока вера в более сильные специфические черты не была дополнена доктриной культурного

импульса, концепция прогресса цивилизации вообще была едва ли достижима. Именно поэтому трактовка Геродотом эллинской цивилизации так сильно контрастирует с его трактовкой цивилизаций Египта и Аутленда. Египетская цивилизация, как и сам Египет, - дар Нила; φύσις индеец достигает своего τέλος, когда он ездит на верблюдах и добывает золото; люди черны, высоки или долговечны как следствие естественных причин; и пока эти причины сохраняются, до тех пор будут существовать индусы или азиаты с такими качествами. Только в Греции человек одерживает верх над природой, и то не потому, что природа менее сильна, а потому, что греческий человек достаточно силен, чтобы господствовать над ней.

Вот как получается, что языковые и культурные барьеры, так же как и барьеры происхождения, бессильны перед лицом четко определенного γένος с мощным φύσις. Такой γένος может увеличивать число составляющих его индивидов. Пеласги и лелеги могут *стать* эллинами. Для Геродота, как я более подробно объяснял в другом месте, процесс обращения варваров в эллинский φύσις неясен: глаголы, которые он использует, μετέβαλον, μετέμαθον, являются интранзитивными; общее впечатление, которое передается, - это своего рода спонтанное порождение: И тот же язык используется, когда τὸ Ἑλληνικόν описывается как ἀποσχισθὲν ἀπὸ τοῦ βαρβάρου, в самой ранней фазе из всех. Для Фукидида, с другой стороны, как это было естественно для афинянина, видевшего, как аттицизм торжествует в Элладе, эллинизм приобретается в результате контакта с φύσις подлинного эллина и подражания ему. Конечно, такое объяснение обращения пеласгов лишь отодвигает саму проблему на один этап назад; но оно знаменует собой явное продвижение в анализе за пределы точки, достигнутой Геродотом; и это продвижение в направлении, прямо противоположном тому, в котором двигались натуралисты, такие как Гиппократ, благодаря их большей настойчивости на внешних факторах, которые были главным предметом их изучения. Фукидид фактически уже стоит на сократовской стороне линии. Объяснение передаваемости культуры он ищет не в физиологии, а в психологии - не в спонтанном или принудительном приспособлении к неумолимой природе, а в общении с просвещенными умами.

Среди множества разнообразных сведений, которые Геродот склонен сообщать о чужих народах, два вида данных фиксируются более настойчиво, чем другие. Это брачные обычаи, и основной источник пищи. Признаем, что это очевидные моменты, которые следует отметить; но в V веке существовал особый мотив для сбора каждой из них, и история мысли в последующем столетии позволяет нам проследить этот мотив в более зрелом контексте.

Проблема положения полов в обществе не была новой для Греции IV века. Насколько мы вообще можем проследить социальные институты, общество в Греции было сформировано по патриархальному принципу. Но патриархальные институты имели гораздо менее бесспорное признание в греческом мире, чем, например, в Италии. Дело не только в том, что аттические правила наследования давали определенный, хотя и всегда второстепенный, статус родственникам матери; или в том, что в Спарте, Фивах и некоторых других государствах женщины во многих отношениях пользовались социальным равенством с мужчинами, которое объясняется не одним способом. Ионическому греку достаточно было проехать по своему побережью до Ликии, чтобы найти мужчин, ведущих свое происхождение по материнской линии, или вернуться в воображении к легендарным истокам своего народа, чтобы обнаружить, что их родословная часто восходила не к богу, а к женщине. Олимпийское общество было таким же. Супруга Зевса занимала совсем иное положение, чем жена в патриархальном доме; а на азиатском побережье, по крайней мере, сами боги восходили к матери, а не к отцу всех их.

Не обошлось и без намеков на недавнее появление и неэгейское происхождение патриархальной системы, которая теперь преобладала, с ее собственническим взглядом на женщин, и, не в меньшей степени, на то, что этот набор обычаев не мог не влиять на народную веру и мнение. В первых главах своей истории Геродот излагает и позволяет своим Περσέων λόγιοι свободно критиковать то, что можно обобщить как теорию "*cherchez-la-femme*" Восточного вопроса: и критика, которую он записывает, сводится в основном к вопросу: "Оправдывает ли положение женщин в обществе, как мы его знаем, попытки, которые были сделаны, чтобы объяснить великую ссору инцидентами, такими как Ио, Медея и Елена? Теперь эта критика не только персидская, но и иродотеевская; проблема, действительно ли Троянская война велась из-за Елены, была по крайней мере столь же древней, как и Стесихор. Не успел пробуждающийся разум Эллады перестать просто верить Гомеру и начать думать о нем, как он сразу же натолкнулся на этот самый парадокс: "Гомер говорит и настаивает на том, что вся война велась ради Елены; но разве мы, греки, мечтаем о чем-то подобном? Разве наши женщины меньше всего стоят того, чтобы из-за них воевать? Если они убегают с чужеземцем, разве мы не говорим им "доброе избавление" и не занимаемся своими делами? Как этот парадокс предстал перед Стесихором и другими литературными мыслителями ранней Греции, и как Геродот решил решить его, - это трижды рассказанная история. В настоящее время я хочу лишь сказать, что в любой точке, где мы можем проверить это, мнение о законном положении женщины в цивилизованном обществе в Греции было изменчивым.

Быстрое расширение области знаний греков об обычаях других народов, ставшее результатом путешествий и поселений седьмого века, а также серьезное напряжение, которое экономическая эволюция того века и следующего наложила на саму структуру общества в греческих государствах, неизбежно привели, как мы знаем, к весьма обоснованному скептицизму в отношении естественности патриархальных институтов самих по себе: и это не только среди физиократов. Мы имеем намеки на это в лирике и явное обсуждение в драме. "Кто ближе к отцу или к матери?" - вот вопрос, от которого для Эсхила в конечном счете зависит судьба Ореста. Эсхилевский Аполлон, хотя он и Ἀπτοίδης, на стороне ангелов, но его доказательства относятся к той стадии наблюдения, которая, хотя и соответствует патриархальной юриспруденции, устарела уже для Гиппократов. В свое время "*Андромаха*" и "*Медея*" Еврипида ознаменовали поворот к лучшему, даже в драме; а после феминистских пьес Аристофана наступает черед "*Республики*" Платона, прекрасного цветка на этой стороне темы, убеждения (которое на самом деле является досократовским), что социальная организация, как и любая другая, в основе своей является вопросом приспособления естественных средств к целям.

В этом споре Геродот не просто наблюдатель. Вряд ли может быть случайностью, что каждый из странных брачных обычаев, которые он упоминает, оказывается типичным для широко распространенного типа соблюдения; и что их совокупность образует анализ таких типов, который почти полностью находится между крайностями беспорядочного союза с классификационными отношениями, с одной стороны, и нормальной патриархальной моногамией - с другой.

Геродот, конечно, не пишет историю человеческого брака или прав женщины; только в качестве актуальной темы для споров такие вопросы вообще появляются в его истории; но, когда они появляются, я думаю, мы видим, что его вклад в них не совсем случаен; что он не просто опустошает плохо заполненную тетрадь на полях своей истории; Но там, где он отступает, он делает это, чтобы заполнить пробел в текущих знаниях, используя материалы, которые, если и не новые, то, во всяком случае, хорошо проверенные; и что эти материалы

были частично вызваны его собственным интересом к конкретным проблемам, которые были животрепещущими вопросами в данный момент.

Вопрос социальной организации и обеспечения упорядоченного происхождения был для Геродота вопросом чистой науки. Но для некоторых его современников все было иначе. В частности, Архелай, последний и в некоторых отношениях самый передовой из физиков, заслужил репутацию человека, применившего физические методы к политике и морали: καὶ ὕψι περὶ νόμων τε φιλοσόφῃκε καὶ καλῶν καὶ δικάων.[106] Два момента в рассказе Диогена о нем обычно ставятся на одну сторону: что он был родом из Милета и сидел у ног Анаксагора, за пределами физики которого, однако, не смог заметно продвинуться;[107] и что Сократ заимствовал у него многое из того, что обычно выдается за сократовское. Но эти два утверждения идут вместе. Ионийский физик, перешедший к "философствованию об обычаях, их благости и справедливости", - это, конечно, более поздний портрет, чем Сократ *облаков и воспоминаний*, с его ранним интересом (который его враги никогда не забывали) к τὰ μετέωρα и его непобедимой привычкой рассматривать человека как вид животного, о котором позволительно рассуждать по аналогии с другими "разумными животными", такими как лошади и собаки. Действительно, преобладающий интерес, который следующее поколение проявило к поздним фазам Сократа-моралиста, заслонил, возможно, неоправданно, значение этих проблесков его незрелой мысли.

Тому же Архелаю приписывают - или дискредитируют - еще одно высказывание, характерное для милезийского взгляда на человечество: "Справедливость и несправедливость, - говорил он, - существуют не в природе, а в обычаях". Здесь опять же поучительна практика Геродота. Неоднократно он отмечает, что далекие народы либо "справедливейшие из человечества", либо имеют тот или иной "обычай", достойный похвалы, либо наоборот; и даже среди самых цивилизованных существ "обычай - король".

Возможно, здесь не место для подробного обсуждения иродотеанского употребления νόμος или его связи с коррелятом φύσις. Но вряд ли можно обойтись без замечания, что различные употребления этого слова у Геродота - а его употребления действительно различаются в деталях - все они включены в тот ранний и характерно ионийский смысл, в котором слово используется для обозначения формального выражения *того, что действительно происходит*, среди людей и в обстоятельствах, о которых идет речь. Это, конечно, очень ранний и непосредственный смысл слова; он напрямую связан с первичным значением *пастбища*, в пределах которого стадо может бродить бесконтрольно и невинно, но за пределы которого оно выходит на свой страх и риск или не выходит вовсе. Таким образом, Νόμος в точности повторяет римское понятие *provincia*, за исключением того, что там, где *provincia* *предписывала* границы и характер соответствующих действий, νόμος лишь *описывает* их. Итак, в той мере, в какой νόμος первоначально отвечало нашему слову *закон*, оно отвечало исключительно тому его значению, в котором мы говорим о *законе природы*, подразумевая тем самым нашу более или менее точную формулировку, в описательной форме, действительного хода событий данного типа.

В этом смысле, очевидно, между νόμος и φύσις немыслим ни контраст, ни антагонизм. Пусть, например, φύσις дуба - процесс роста этого вида дерева - состоит в том, чтобы пустить ветви, листья и плоды определенного рода: это не менее νόμος этого дуба; то, как он обычно себя ведет. Так же и с человеком. Нормальное, естественное поведение египтянина - научить своего сына ремеслу, это один из его νόμοι, как его видит и описывает сторонний наблюдатель; но это также то, что он и его предки делали φύσει на протяжении многих поколений, пока египтянин, поступающий иначе, едва ли мыслим. Мы уже видели на

примере Гиппократов способ, с помощью которого то, что начиналось как νόμος, мыслилось как изменение φύσις путем включения в него.

К чему привели эти наблюдения над семейной структурой дикарей и рассуждения об их "естественности" или наоборот? Ответ, как мне кажется, мы получим, когда заглянем в четвертый век и обнаружим, что Сократ, последний из досократиков, провозглашает в *"Республике"* и обосновывает главами и стихами в *"Законах"* неестественность, потому что бесполезность или нецелесообразность патриархального общества, каким его знали греки. В афинской политике патриархальные соображения были теоретически устранены за столетие до этого удивительным революционером Клисфеном; но в социальном плане отец по-прежнему владел и управлял своими детьми, а дети платили раздельную верность отцу и государству. В том виде, в каком сократовский аргумент представлен в *"Республике"*, в нем мало антропологического; он обращен к лошадям и собакам, а не к сарматам; Но фактические институты идеального государства, ежегодные брачные праздники, κοίφῳ κλήροισι, по которым статус присваивается каждому младенцу после проверки правителями, вся классификационная система отношений, - все это можно найти среди любопытных νόμοι, которые, как мы знаем, были записаны антропологами столетия назад; И записаны они были с определенным намерением выяснить, каковы были их причины и каковы были основания для этих обычаев у людей, которые их практиковали и понимали.

Разумеется, именно против подобных спекуляций и, в частности, против сократовской попытки заставить амазонок и назамонян восстать против этого поколения, Аристотель был вынужден изложить в первом разделе *"Политики"* ортодоксальную социологию патриархальной Греции. То, что в середине IV века серьезному человеку было возможно поддерживать парадокс φύσει ἀρχικὸς πατὴρ υἱῶν без мгновенного опровержения со стороны членов его аудитории, является показателем того, насколько последователи Сократа (хотя, как мы видели, не сам Сократ) порвали с натуралистами V века, а возможно, даже перестали их читать. Но это также показатель того, насколько умелый диалектик мог играть с такими словами, как φύσις и νόμος, пока не стало казаться, что любой, у кого есть хоть один νόμος, о котором можно говорить, представляет собой παρέκβασις от φύσει ἄνθρωπος. Никакие *априорные* аргументы о превосходной силе, или интеллекте, или просто "превосходстве" человеческого мужчины не могли изгладить тот факт, что здесь женщины правили, там они сражались, в других местах они выполняли работу вместо мужчины, или, если отбросить размышления, что дело редактора συνηγμένα πολιτεῖαι собрать и эти человеческие институты, прежде чем обобщать; и вообще отличать τὸ παρὰ φύσιν от τὸ παράδοξον.

Наряду с проблемой организации семьи существует и другая проблема - средства к существованию. Одни люди живут исключительно плодами дерева, другие питаются кукурузой, молоком, обезьянами или своими престарелыми родственниками. И здесь свидетельства снова делятся на два класса. Есть обычаи, в которых прием пищи предстает перед нами как ритуальный акт, разработанный теми, кто его наблюдал или инициировал, для достижения какой-то конечной полезной цели: они часто относятся к тому типу действий, которые мы относим к симпатической магии. Существуют также обычаи в отношении еды, которые, как нам кажется, имеют только экономический интерес; или, если они вообще имеют более широкий интерес, приобретают его из другого соображения. Современная антропология - в частности, французская антропология - и наше собственное экономическое окружение в совокупности наталкивают нас на мысль, что способ, которым народ добывает себе хлеб насущный, не говоря уже о предыдущем вопросе, как он вообще получает пищу (за исключением, возможно, своих собственных безработных), оказывает прямое и глубокое влияние на его социальную структуру. Поздний этап греческой мысли по

этому вопросу представлен разделом первой книги *"Политики"*, в котором классифицируются основные βίαι, открытые для человечества, и намекается (хотя тема не раскрывается), что хорошая жизнь будет осуществляться с совершенно разным оборудованием обычаев и институтов в зависимости от того, как ее осуществляет пастух-кочевник, "обрабатывающий свое поле для миграции", или шахтер, или торговый моряк. Немного раньше как по времени, так и по мыслям появляется зарисовка в *"Республике"*, взгляд на прежнего Сократа, который занимался географией и совершенствовал "изобретения" Архелая. Поздний Сократ, умудренный собственными неудачами, поспешно уводит своих учеников от этого пути исследования структуры общества; ученики, ради признания оригинальности мастера, опускают все упоминания об Архелее и его работах. Но милезиец, начавший с физики и показавший то, что сегодня мы бы назвали "применимостью биологических законов к человеку", не мог не иметь веса в политической мысли своего времени; и мы снова должны обратиться к Геродоту за указаниями на то, в какой степени эти исследования уже проводились в Греции в поколении Архелая и до него.

Уже у Гомера воображение было охвачено полной отчетливостью образа жизни, которого придерживались кочевники Севера; и смутно ощущалась связь между чисто пастушеским существованием и особым порядком жизни и поведения. Фрагмент Херилуса, который, по мнению тех, кто имел доступ к его труду, стоял в каком-то особенно близком родстве с Геродотом, прямо связывает эти два качества ;[108] и та же мысль повторяется дважды в этом хранилище антропологических знаний, *"Прометее Солуте"* Эсхила.[109] В последнем отрывке было бы излишним навязывать буквальный смысл слов, настаивая на том, что габии должны быть изображены живущими на дикой кукурузе, тем более что греческая теория во всем остальном была единодушна в том, что кукуруза, как олива и виноградная лоза, пришла к человеку по особому провидению как нечто ἥμερον φύσει. Эсхилевская картина, очевидно, представляет собой девственную почву трансэвксинского луга, где весенняя растительность выдерживает сравнение с любой просто эгейской кукурузой.

Одного этого примера достаточно, чтобы показать, что люди начала V века уже осознавали взаимозависимость окружающей среды, экономики и институтов. Для поколения Сократа у нас есть уже упомянутый трактат Гиппократов *"О воздухе, воде и местах"*, вся суть которого, как мы видели, заключается в том, что не только социальная организация людей, но и само их телосложение являются результатом "приобретенных вариаций", вызванных климатом и экономическим режимом.

Чуть раньше я намекнул, что есть еще одна причина, по которой Геродоту следует обратить пристальное внимание на своеобразную пищу чужих народов. То, что различные виды завоевания пищи должны приводить к различным манерам и институтам, было, вероятно, даже в V веке менее привычным представлением, чем то, что личные качества человека напрямую зависели от пищи, которую он ел. Конечно, для большинства дикарей это элементарное знание; это явный принцип медицинской доктрины Гиппократов; он оказал глубочайшее влияние на лексику и ритуалы великих религий, и он ни в коем случае не исчез из современной мысли человечества; до сих пор разумные люди верят, что мораль народов может быть исправлена, определяя качество их пищи и количество их питья. Исходя из этой концепции, мы перестанем удивляться тому, что Геродот уделяет столько времени и внимания описанию приготовления сливового пирога, киршвассера или пива. Человек не может жить только хлебом; но если вы однажды убедились, что человек живет хлебом, а не обезьянами или вшами, вы уже многое знали о привычках и ценности этого человека.

Вероятно, именно то обстоятельство, что к продовольственному снабжению так часто применялось магическое толкование, не позволило греческим наблюдателям, таким как

Геродот и Гиппократ, довести до конца свой анализ продовольственного запроса как показателя общего экономического режима. И та же двусмысленность, к сожалению, окутывает и следующую зафиксированную попытку такого анализа. Вряд ли случайно, что в наброске ἀναγκαῖα τῆ πόλις в *Республике*, [110] рацион граждан полностью вегетарианский, и почти полностью зерновой. А когда Глаукон прерывает его и спрашивает, что случилось с мясом, Сократ умышленно не понимает его вопроса и снова предписывает только соль, сыр и *овощные* релизы - оливки, луковичные корни и дикие травы, а за ними - фиги, чечевицу и бобы, миртовые ягоды и лесные орехи. Глаукон комментирует это точно и презрительно: "Если бы ты планировал город свиней, Сократ, какой бы ты дал им другой корм, кроме этого?". А когда ему предлагают альтернативу, он прямо говорит о *привычной* пище цивилизованных людей: "И о мясных блюдах, какие есть у людей в наши дни". Полностью соответствует всему этому [111], что ὅσα повторяется далее, наряду со столами, стульями и приправами, как признаки развращенного состояния; что охотники и повара появляются среди слуг роскоши; и свинопасы в последнюю очередь, поскольку только свинья среди скота не дает ни молока, ни сыра, но полезна только для мясной пищи.

Здесь неразрывно смешиваются три разные линии аргументации. Во-первых, мы уже видели, что, по общепринятому греческому мнению, человек начал свое существование как лесное животное, питаясь орехами и желудями, характерными для Балканского и Анатолийского регионов, и только по особому провидению и в более позднее время узнал о кукурузе, вине и масле: в этом смысле Сократ предлагает вернуться к первобытной диете. Во-вторых, предлагаемая им диета - единственно возможная для людей, которые должны стараться жить независимо и в то же время без оскорблений. Но, в-третьих, эта диета - именно та, которую врач четвертого века должен был бы прописать пациенту τριφυτῇ καὶ φλεγμῶντι. Но во всех трех рассуждениях достаточно общих мотивов, чтобы понять, что даже один из наименее антропологичных учеников мог представить Сократа исходящим из концепции человека и его места в мире, которая в точности соответствует концепции физика V века. [112]

В заключение я приведу хорошо известный геродотовский эпизод, в котором многое из подлинной истории было переосмыслено в свете определенной классификации βίαι и определенной теории их относительной ценности и экономических взаимодействий. В истории возвышения Писистрата, рассказанной Геродотом, [113] *мотивом* действия на первом этапе его карьеры являются три контрастных βίαι: жизнь на берегу, на море и у людей из-за холмов. По форме разделение географическое, но используемая фраза τῶν ὑπερακρίων προτάς указывает на то, что речь идет не об округе, а о регионе, и что этот регион отличается от других тем, что он лежит выше уровня кукурузы. Любой, кто поедет весной и оглянется с Акрополя на Аттику, заметит тот резкий переход от изумрудно-зеленого к пурпурному и коричневому, который указывает, где кончается πεδῖον и кукурузные земли, и начинаются козлы ὑπεράκρια. И я видел вдоль основания Тайгета, вдоль той же экономической границы, где дорожка, похожая на тропу береговой охраны, была проложена полицейскими патрулями в их попытке, не всегда успешной, предотвратить στάσις от врывания в πόλεμος. Заметим мимоходом, что вопрос о том, исчерпывали ли пасторальные горцы Аттики все содержание λόγος τῶν ὑπερακρίων - включала ли партия Пеисистрата, как предлагает г-н Уре, горнодобывающие интересы округа Лаурейон, [114] - совершенно отличен от рассматриваемого нами вопроса, который заключается лишь в том, что это слово отражало в сознании Геродота Галикарнасца. И если признать это различие, то предположение, которое, в конце концов, является общепринятым, о том, что основанием для разделения между аттическими фракциями Геродот считал экономический фактор,

получает большую поддержку со стороны многолетнего состояния балканских земель, с их оазисами кукурузоводов среди высокогорной пустыни влахов.

В этих условиях тот факт, что Писистрат, каким бы ни был его реальный характер, описывается как лидер наиболее *отсталой* части населения, полностью согласуется с остальной картиной. Ведь в представлении Геродота Пеисистрат - человек-парадокс. Его отец еще до его рождения принял предзнаменование о самопроизвольном закипании котла; сын должен был разжечь большой огонь там, где не было света, но было много топлива. Так и Писистрат, в отличие от сивиллы, при каждом отказе предлагает Афинам больше. Отвергнутый лидер партии становится человеком Афины, человеком объединенной Аттики; а человек Афины, которого изгнали люди Афины, не успокоится, пока не сможет предложить свой собственный краеугольный камень афинской империи в ее величайшие дни. Так и здесь, между богатыми и бедными, между примитивными и развитыми, между оседлыми и кочевниками - настолько, насколько кочевничество было возможно в Аттике; и именно *λεπτὰ τῶν προβάτων*, как у Пердикки и Давида, порождают в свое время великого человека. Конечно, эта зарисовка Аттики VI века - миниатюра, как и подобает ее скромной роли в схеме иродотеанской драмы; но от этого ее обработка не менее значима, чем способ, которым идея конфликтующих *vóμοι* допускается к моделированию и интерпретации материалов.

Вкратце я попытался указать некоторые способы, с помощью которых наши знания о греческом мире, пусть и фрагментарные, позволяют нам восстановить хотя бы некоторые из широких линий метода, с помощью которого ранняя история человека, причины его изменений и социальных состояний исследовались в V веке и ранее: и интерпретировать некоторые из достигнутых результатов в свете рассуждений, которые привели к ним, и принципов, с помощью которых они интерпретировались в античности. Мы увидели, что в некоторых вопросах греческая антропология зашла удивительно далеко, в спекуляциях, а также в остром наблюдении; и мы увидели, что в других направлениях она была озадачена загадками и ошибками, которые кажутся нам тривиальными. И на примере одного человека, который был одновременно великим историком и внимательным наблюдателем антропологических фактов, мы увидели, как досократовские этапы теории сработали, когда они были применены к исследованию в руках обычного человека. Прежде всего, я осмелился предложить то, что, я надеюсь, другие смогут продолжить, - исследование антропологической основы политической доктрины Сократа; и таким образом связать его, с этой стороны его мысли, с тем великим корпусом натуралистических работ, которые, я охотно верю, он пришел не разрушить, а воплотить.

ЛЕКЦИЯ VI ЛУСТРАТИЯ

Практика, которая является предметом этой лекции, сравнительно поздно появилась в религиозной истории древней Италии. Мы обычно нечетко переводим *lustratio* как "очищение", *lustrare* - как "очищать"; но в латинской литературе есть и другой смысл этого слова, который хорошо показывает, как один конкретный вид очищения стал ассоциироваться с ним - я имею в виду смысл медленного упорядоченного движения в процессии. Это величественное движение процессии, столь характерное для старого римского характера, столь характерное для величия и дисциплины римской церкви в Италии, навсегда запечатлелось в латинском языке в слове *lustrare*. Позвольте мне привести один

прекрасный пример этого. Когда Эней впервые видит Дидону и обращается к ней, он говорит:

In freta dum fluvii current, *dum montibus umbrae Lustrabunt convexa*, polus dum sidera pascet, Semper honos nomenque tuum laudesque manebunt, Quae me cumque vocant terrae. [115]

"Пока облачные тени медленно движутся над впадинами на холмах". Давным-давно, во время рыбалки в Уэльсе, я наблюдал это шествие теней, и с тех пор оно ассоциируется в моем сознании со многими древними итальянскими процессиями, которые мне приходилось изучать. Такова магическая сила великого поэта природы.

Но прежде чем перейти к рассмотрению природы и значения этих процессий, необходимо вернуться гораздо дальше назад, чтобы получить представление о примитивных итальянских представлениях об "очищении", из которых они развились. Мы знаем их только в ферме и городе исторических времен; они относятся к раннему периоду сравнительно оседлой и цивилизованной жизни итальянской сельскохозяйственной общины и достигли своего наивысшего развития в высокоорганизованном городе-государстве. Но многое можно сказать - гораздо больше, чем у меня есть сейчас времени, - об идеях, которым они обязаны своим происхождением.

В латинском языке есть слова, обозначающие очищение, которые, если я не ошибаюсь, старше, чем *lustrare* и *lustratio*, и которые, как я склонен полагать, относятся к "доанимистическому" периоду: к периоду, когда то, от чего мы называем очищением, было не столько злым влиянием в виде духов, сколько неким таинственным миазматическим загрязнением. Эти слова - *februum*, *februare*, *februatio*, от которых происходит название нашего второго месяца, месяца очищения. *Februum* - это материальный предмет, обладающий магической очистительной силой, который поздние римляне могли называть *piatēn* или *purgatēn* (Овидий, *Фасты*, ii. 19 и далее), используя слово, относящееся к жреческому ритуалу полностью развитого государства. В Риме по определенным случаям использовался целый ряд таких предметов, называвшихся общим именем *februum* - вода, огонь, сера, лавр, шерсть, сосновые веточки, лепешки из определенных "священных" ингредиентов, а во время Луперкалий - полоски кожи жертвы. Все это относится к области магии и тесно связано с талисманами и амулетами, которые были и остаются столь популярными и универсальными в Италии. В психологическом плане они относятся к той же категории, что и детская *булла*, *верхушка фламина*, заостренная веточка, закрепленная на голове или головном уборе, и *галерус*, шапочка Фламена Диалиса, сделанная из кожи белой жертвы, принесенной в жертву Юпитеру. Все это пережитки более древнего пласта религиозной мысли, чем процессионные обряды, которые мы собираемся изучать: они относятся к периоду, когда магические процессы были правилом, а религиозные - исключением.

Я не собираюсь позволять себе втягивать здесь в спорный вопрос о соотношении религии и магии - двух слов, которые просто в силу того, что они являются словами с постоянно меняющимся значением, очень склонны вводить нас в заблуждение. Но если оставить в стороне этот спор, то, на мой взгляд, полезно предположить, что *februum* и *februare* относятся к эпохе, когда от материального загрязнения, например, от трупа или крови, другими словами, от вещей "табу", можно было избавиться магическими средствами, *lustrare* и *lustratio* - к эпохе, когда нужно было отогнать и удержать духовное зло - влияние духов, которые могут быть враждебными, и когда использовались такие средства, как жертвоприношения и молитвы с процессионным движением. Однако провести четкую

границу между магическим и религиозным периодом в римской истории совершенно невозможно, как, впрочем, и везде. Магические и квазимагические процессы вливаются в процессы периода, который можно назвать религиозным, и выживают в состоянии амфибии, для которой трудно найти название. Фламен Диалис, например, был жрецом Юпитера и как таковой по всем своим обязанностям являлся представителем высокоорганизованной религиозной системы, однако на него было наложено необычайное количество табу - теперь знакомых всем читателям "*Золотой ветви*" - которые сохранились с периода, давно предшествовавшего религии в подлинном смысле этого слова. Очищение новорожденных на *dies lustricus* - неотъемлемая часть религии семьи, и само слово *lustricus*, на мой взгляд, свидетельствует о периоде религии; но первоначальный смысл этой церемонии, вероятно, следует искать в доанимистических представлениях. Так же и с очищением семьи после похорон, где изначальный ужас перед трупом, свойственный всем примитивным народам, все еще просто различим в религиозном ритуале исторических времен.^[116] И, как мы увидим в дальнейшем, вера в то, что тот, кто пролил кровь, даже врага, нуждается в очищении, до сих пор таится в форме одного из тех актов *lustratio*, которыми мы собираемся заняться.

Но в целом о римлянах можно сказать, как и о наших тевтонских предках доктор Фарнелл (*Evolution of Religion*, p. 108), что катарсический ритуал не отягощал их совесть. Уверенно можно сказать и о римлянах исторических времен, подверженных успокаивающему влиянию священнического закона и ритуала, которые находили непогрешимые средства для успокоения совести человека, для его страха перед злыми силами материальными или духовными - средства, освобождающие его от рабства табу^[117] - в религиозной деятельности государства в целом. Можно догадаться, что даже в эпоху, задолго до возникновения государства, совесть латинян никогда не была "усилена" в отношении очищения от кровопролития или другого несчастья или проступка. Нечистота или святость крови, как ее понимали все примитивные народы, не оставила явных следов в римских представлениях, легендах и литературе; ее можно найти, но она не привлекает нашего внимания, как это было в Греции. Я полагаю, что объяснение этому кроется в гении римского права, в его раннем и очень четком представлении о государстве и власти его чиновников. Возможно, это также связано с вторжением в Лациум людей с развитой культурой, которые мало что могли сказать о грубых материальных представлениях аборигенов; но это всего лишь предположение, в которое я не могу сейчас вдаваться. Какова бы ни была причина, религия римлян, как мы ее знаем, не показывает ни ужаса, ни страха, пока поклонение богам осуществляется точно и правильно в соответствии с правилами государственных жреческих коллегий: нет никакого чувства греха или загрязнения, табу, безвозвратно нарушенного, преследующего разум человека: все весело, серьезно, регулярно, упорядоченно, ритуально; и нигде мы не можем увидеть это лучше, чем в общественных и частных люстрационных процессиях римского народа.

Однако сначала несколько слов о первоначальном значении слова *lustratio*. *Lustrare* - это сильная форма *luere*: и *luere* объясняется Варро как эквивалент *solvere* (De Ling. Lat. vi. 11): 'Lustrum nominatum tempus quinquennale a luendo, id est solvendo; quod quinto quoque anno vectigalia et ultro tributa per censores persolvebantur.' За ним следует Сервий, который объясняет такие выражения, как "paena commissa luere", "peccata luere", "supplicium luere",^[118] по тому же принципу. Таким образом, мы можем поддаться искушению и подумать, что корневое значение *lustrare* - это выполнение долга или обязательства и, таким образом, избавление от него - прохождение религиозного обряда как должного божеству. Но это означало бы полностью исказить первоначальное значение слова, как это сделал Варро, когда объяснил *luere* ссылкой на уплату налогов. Мы еще не достигли того периода в римской

мысли, когда можно говорить о чувстве религиозного долга: в ранние века латинского хозяйства или города-государства "избавиться" нужно не от денежного или ритуального обязательства, а от вездесущих духов, предположительно враждебных, пока их не вернут, которые преследуют жизнь человека на анимистической стадии. Варро и его последователи, однако, дают нам верную подсказку; они видят, что в слове таится идея очищения или избавления от чего-то, но они понимают это что-то в свете не интеллекта первобытного человека, а отношения человека к человеку в цивилизованном государстве.

Если, таким образом, *lustrare* изначально воплощает в себе этот смысл избавления от чего-то, то теперь мы можем перейти к рассмотрению древнейших форм *lustratio*. Я не буду здесь углубляться в вопрос о том, являются ли *lues*, вредитель, и теневое божество *Lua Mater*, которое в каком-то античном смысле было супругой или спутницей Сатурна, словами, принадлежащими к одной группе и объяснимыми по одному и тому же принципу.

Чтобы понять, как необходимость избавления от враждебных духов привела к возникновению торжественных обрядов, которые мы связываем со словом *lustratio*, мы должны в полной мере осознать тот факт, что первые поселенцы в Италии, имевшие хоть какое-то представление о сельском хозяйстве, нашли эту страну среди покрытых лесом холмов; долины рек были болотистыми и нездоровыми, а самые первые поселения располагались на просеках в лесных массивах. Этот факт был смутно осознан самими римлянами и подтверждается археологическими находками, доступными сегодня. Первое, что нужно было сделать, - это расчистить место, и это было очень опасно, потому что, когда вы рубили деревья и копали землю, как вы могли сказать, каких неизвестных духов вы можете потревожить и усугубить? Они могли быть в деревьях и растениях, могли быть в животных, чьи дома находились в деревьях и земле, в камнях и источниках. В поздних римских ритуалах мы все еще можем видеть следы этого старого чувства опасности. Катон сохранил для нас формулу, которой пользовался крестьянин в исторические времена, когда делал новую вырубку; молитва, сопровождавшая его жертвоприношение, начиналась словами "Si deus, si dea" - ведь как он мог узнать имя или пол духа дерева, в которое вторгся? Вскрывая землю, он должен был принести искупительную жертву; а древняя гильдия Братьев Арвалес должна была принести особую *пиакулу* за падение ветки в их роще или за любое повреждение дерева в ней.^[119]

А когда расчистка была завершена, и вы поселились со своими домашними духами, например, очага и кладовой (Веста и Пенаты), или склонили некоторых местных духов к дружелюбию и услужливости - особенно тех, что связаны с землей и источниками, - оставалась еще одна трудность величайшей важности: не дать диким существам, все еще обитающим в лесу вокруг вас, вторгнуться на вашу расчистку или досадить вам в вашем жилище. То, что они действительно могли досаждать, доказывает любопытный фольклор, о котором знал Варро и который, к счастью, был сохранен святым Августином, изучавшим труды Варро, как пример языческой нелепости (*Civ. Dei*, vi. 9). После рождения ребенка вызывали трех духов - Интерсидону, Пилумнуса и Деверру, чтобы Сильванус (более поздний представитель лесных духов вообще) не входил в дом и не делал бед по ночам. Эти три духа, как видно из их имен, представляли жизнь оседлого сельского хозяйства: рубку и обрезку деревьев (Интерсидона), молотьбу кукурузы для ежедневной еды (Пилумнус), сгребание и подметание зерна (Деверра); Варро говорит, что они были представлены тремя мужчинами, которые имитировали действия топора, пестика и метлы. Настоящее значение этой восхитительной мумификации, как мне кажется, никогда не было правильно понято, просто потому, что для первых поселенцев никогда не была до конца оценена жизненно важная

разница между благосклонными духами освобожденной поляны и враждебными духами дикого леса.

Но к этому приему нужно было прибегать только в отдельных случаях; постоянная трудность заключалась в том, чтобы отделить свою возделанную землю от леса и его опасного духовного населения, каким-то образом помешать последнему сделать себя неприятным. Вы должны провести четкую границу между хорошими и плохими духами, между белыми и черными. Именно здесь мы находим истоки практики, которая продолжалась на протяжении всей римской истории, перешла в церковный ритуал и до сих пор сохранилась, как в Оксфорде в День Вознесения, в избиении границ прихода. Граница обрабатываемой земли была обозначена каким-то материальным способом, возможно, камнями, установленными через определенные промежутки, подобно *cippi* старого римского *pomerium*, из леса, лежащего вокруг нее; и эта граница становилась священной путем прохождения вокруг нее (*lustratio*) в определенное время года - как правило, в мае, когда урожай созревал и был особенно подвержен нападению враждебных влияний - процессией, занятой жертвоприношением и молитвой. Я должен на мгновение остановиться на этой процессии, как ее описывает старый Катон; но в этот момент я могу сделать замечание, что объектом ее таинственного воздействия были только пахотные земли и урожай.^[120] Овцы и скот были защищены иначе, когда после уединения в пределах границы в течение зимы, они были выгнаны в апреле на пастбище за ее пределы, где они были бы в гораздо большей опасности от врагов духовных и других. Если вы хотите увидеть, как это делалось, прочтите рассказ Овидия о Парилиях в четвертой книге его "Фастов" и содержательный комментарий к нему доктора Фрейзера ("Святой Георгий и Парилии") в "*Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*" за 1908 год, p. 1 foll.

Катон в своем трактате о сельском хозяйстве оставил нам в виде инструкций для реального или воображаемого судебного исполнителя формулу *lustratio* в том виде, в каком она использовалась во втором веке до нашей эры. Очевидно, что в деталях она применима скорее к поместью того периода, чем к ферме первобытного Лациума: например, есть слова, которые указывают на то, что в те времена не было необходимости обходить в процессии всю границу; как и впоследствии в случае с *lustratio ager Romanus*, форма сохранилась в связи с большим увеличением земли. Но две основные черты всего обряда, несомненно, идентичны тем, что были в самой ранней его форме: шествие жертв, вола, овцы и свиньи, самого ценного имущества фермера, с жертвователем и его помощниками, в данном случае судебным исполнителем и его помощниками; и, во-вторых, молитва Марсу-патеру, после возлияний Янусу и Юпитеру, с просьбой о благосклонной защите всей семьи фермы, вместе с посевами всех видов и скотом в пределах межевой линии. Хотя об этом не говорится прямо, мы не можем сомневаться, что первоначально процессия следовала вдоль межи и таким образом служила для того, чтобы сохранить ее в памяти, а также для того, чтобы уберечь все, что находится внутри нее, от враждебных духов за ее пределами. В формуле Катона крестьянин пытается отогнать болезни, бедствия, засуху и бесплодие - это язык II века до н. э.: и вызывается именно *Mars pater*, то есть великий бог, давно вышедший из толпы безличных духов; но мы не должны сомневаться, что первобытный крестьянин использовал язык другого рода и обращался к самим духам болезней и засухи, один из которых дожил до исторических времен - *Robigus*, дух плесени. В ритуале Арвальских братьев, которые, возможно, сохранили некоторые детали, более древние, чем инструкции Катона, главным объектом прошения является безымянное божество, *Dea Dia* (*Acta Fratr. Arv.*, p. 48).

На этом месте уместно спросить, какова была первоначальная идея добродетели, передаваемой путем обхода участка земли с жертвами, которые должны быть принесены в

жертву в конце пути. Такие круговые процессии, с жертвами или без, можно встретить во всех странах: возможно, наиболее знакомый всем нам пример - обход стен Иерихона, повторенный семь раз - мистическое число - для того, чтобы разрушить их оборонительную силу. Но сам римский фольклор, в изобилии сохраненный Плинием, дает пример, который, как мне кажется, в некоторой степени демонстрирует оригинальную природу этого процесса. Плиний рассказывает, что если женщина в определенном состоянии, с босыми ногами и распущенными волосами, обходила поле, то оно было полностью защищено от насекомых.^[121] Акт обхода поля служил талисманом, отпугивающим вредных существ - живых насекомых в исторические времена, вредных духов, если я не ошибаюсь, на заре сельского хозяйства. Очарование заключалось в состоянии женщины, как убедительно показал д-р Фрейзер в книге "*Золотая ветвь*" (iii, ed. 2, p. 232 foll.), где он цитирует этот отрывок Плиния и других римских авторов о сельском хозяйстве. Некая сила подобного рода должна была присутствовать и в жертвах, которых собирались зарезать; они были выбраны в соответствии с правилами и при благоприятных обстоятельствах (если мы можем рассуждать от ритуала города к ритуалу фермы): следовательно, они были священны, и их кровь должна была пролиться в одной точке линии цепи. Здесь мы, действительно, вышли за пределы магии, но все еще находимся на той ранней стадии религии, когда магическая идея лежит в основе церемонии, хотя и быстро теряется в идеях более продвинутых и рациональных.

Этот религиозный процесс, отгораживание от враждебных духов пограничной чертой и открытие правильных формул для сохранения ее и всего, что в ней находится, может и должен был быть делом веков. Но как только этот принцип был открыт, его можно было применить к любой земле или другой собственности человека, а также к самому человеку. Давайте рассмотрим несколько примеров такого расширения простой практики фермерского хозяйства.

Фермы и усадьбы ранних латинян объединялись в ассоциации, называемые *pagi*; они подвергались тому же процессу *lustratio*, что и сами фермы. По крайней мере, мы не можем сомневаться в этом, хотя у нас нет четкого отчета о процессуальном характере *lustratio pagi*. Когда Овидий под датой Паганалий (24-6 янв.) описывает люстрацию, он пишет:

Pagus agat festum: pagum lustrate, coloni, Et date paganis annua liba focus:

но не уточняет, что использует *lustrare* в смысле процессии с суоветаурилиями. Мы также не можем быть уверены, что прекрасный отрывок в первом *Георгику* (338 и далее), начинающийся "In primis venerare deos", относится к *lustratio pagi*, хотя Виссова, кажется, намекает на это,^[122] и строки

Terque novas circum felix eat hostia fruges, Omnis quam chorus et socii comitentur ovantes Et Cererem clamore vocent in tecta ...

дают очаровательную картину люстраций такого рода, не позволяя нам решить, что именно он имел в виду - ферму или пагубу. Перейдем к истокам города, где мы обнаружим применение того же принципа и процесса в наиболее яркой форме.

Как необходимо было не пускать враждебных духов в усадьбу и на ее землю, так необходимо было не пускать их в город и на его землю. Стены итальянского города были священны, как и определенное пространство за их пределами, называемое *помериум*. Это хорошо видно на примере обряда, который использовался при основании города даже в исторические времена, как описано Варро, Сервием и Плутархом:^[123] считалось, что он этрусского происхождения, как и многие другие римские обряды, но сейчас его принято считать староитальянским в общем смысле. Белый бык и белая корова запрягались в плуг, лемеха

которого должны были быть сделаны из бронзы, и (в благоприятный день) проводили прямоугольную борозду там, где должны были находиться стены города: земля была повернута внутрь, чтобы обозначить линию стены, а борозда представляла собой будущий помериум. Когда плуг доходил до места, где должны были быть ворота, его поднимали над ними, и пахота возобновлялась за ними. Это означало, что, хотя стены были священными, ворота были оскверненными; ведь, как говорит Плутарх, если бы ворота были священными, не было бы никаких сомнений в том, что в них входят и выходят нечестивые вещи. В результате этого религиозного процесса за священной границей стены оказались все злые и чужие духи (или, как мы можем сказать теперь, когда мы вступаем в эпоху более высокой цивилизации, чужие *боги*); внутри нее жили только те, кто принадлежал этому месту и его жителям (*indigetes*) и чей союз и защита стали гарантией. Внутри него, и только в его пределах, можно было принимать ауспиции города.

Естественно ожидать, что святость и действенность этой священной стены и границы будет обеспечиваться ежегодной люстрацией того же рода, что и люстрация фермы и пагубы; так оно и было. Мы знаем, что в Риме существовал люстрационный обряд под названием *Amburbium*, который, вероятно, проводился в начале месяца очищения (февраль); но для нас это, к сожалению, не более чем название. Позже в том же месяце мы находим необычный обряд Луперкалий (15), в котором *romerium* имеет такое значение, что *Luperci*, или молодые люди, которые служили жрецами по этому случаю, бегали вокруг древней границы Палатинского поселения, подпоясанные шкурами жертв, поражая всех женщин, которые приближались к ним, полосками, вырезанными из этих же шкур, чтобы произвести плодородие. Но было ли это действительно *lustratio urbis*? В своих "*Римских празднествах*" я рассматривал его как таковой (стр. 319), основываясь на том, что Варро использует слово *lustrare*, говоря о нем. Однако теперь я склонен думать, что Варро использовал здесь это слово в общем, а не техническом смысле, и что цель его не в том, чтобы, как в обсуждаемых нами обрядах, отгонять злых духов от города в целом. По-видимому, это пережиток каких-то очень примитивных магико-религиозных представлений, в которые я сейчас не буду вдаваться. Безусловно, в нем отсутствует главная черта истинного *lustratio*; вместо медленной и величественной процессии поклонников и жертв мы имеем дикий бег почти обнаженных юношей, очевидно олицетворяющих или воплощающих божество.

К счастью, мы можем проиллюстрировать реальный *lustratio* города из другого источника, и в этом случае, к счастью, документального, но из умбрийского, а не латинского города. Город Губбио, современная форма Игувиума, до сих пор хранит священнические инструкции, составленные на основе более древних источников, вероятно, в начале прошлого века до н. э., для люстрации своей цитадели, аркса (*ocris Fisia*), гильдией священников под названием *Fratres Attiedii*.^[124] Здесь церемония была развита под влиянием жрецов в ряд ритуальных действий высочайшей точности и сложности; но основные черты люстрации выделяются достаточно четко. Процессия торжественно обходит вокруг аркса с жертвами, которые те же, что и в латинской *lustratio*; у каждых ворот она останавливается и приносит жертву и молитву от имени цитадели, города и всего народа Игувиума. Ворота, в количестве трех штук, являются местом проведения жертвоприношений и молитв, поскольку они, как мы видели, являются слабыми местами в стене, и их необходимо духовно укреплять ежегодными религиозными действиями, хотя и не такими, которые бы сделали их постоянно священными, как сама стена. Несомненно, *Fratres Attiedii* не смогли бы объяснить это так, как объясняю я; ощущение враждебного духовного мира за пределами священной границы исчезло из итальянского сознания, когда были составлены эти сложные литургические формулы. Молитвы произносятся на языке, который почти не отличается от молитв современной церкви, просящей благословения для общины. Божества города просят сохранить его

название, магистратов, обряды, людей, скот, землю и урожай - список, в котором *название* является единственным пунктом, явно возвращающим нас к дохристианским временам. Идеи и божества были развиты в религиозную систему значительной сложности, но фактические действия, процессия и молитвы у ворот, все еще напоминают нам о скале, из которой был высечен весь этот ритуал.

Я сказал, что люди могут быть подвергнуты люстрационному процессу *в массовом порядке*, так же как земля и город. Прежде чем мы вернемся от Игувиума к Риму, я могу упомянуть, что в игувианских документах также содержатся инструкции по люстрации людей.^[125] Насколько мы можем судить по умбрийскому тексту, народ собирался в определенном месте в своих военных подразделениях, и вокруг них трижды проходила процессия; В конце каждого круга совершалось жертвоприношение и молитва (первая, очевидно, не сопровождалась обычной суоветаурией), и Марса и двух женщин-супругов или представительниц его власти просили смутить и утешить некоторых врагов города, на языке, который напоминает мне молитву во время войны, теперь счастливо оставленную, которую, как я помню из детства, читали в дни Крымской войны - "умерить их гордость, утишить их злобу и сбить с толку их планы". Затем, конечно, следовала молитва о благословении Игувини. Это может удобно вернуть нас в Рим; ведь в рассказе Дионисия Галикарнасского о переписи и люструме в Campus Martius (iv. 22) мы видим, как суоветаурилия трижды объезжает собравшихся с жертвоприношением Марсу. Это, несомненно, была ранняя форма переписи, которая имела военное значение и происхождение.

Объяснение этой люстрации воинства, мужского вооруженного населения общины, не совсем такое же, как у обряда, применяемого к городу; однако оно возвращает нас к тому же анимистическому периоду и тому же классу идей. Этим армиям, скорее всего, придется идти против врагов, живущих далеко за пределами *ager Romanus*, а значит, среди духов, с которыми у римлян или игувинов, в зависимости от обстоятельств, не было мирных отношений, и о чьих путях и причудах они, по сути, ничего не знали. Поэтому они должны были быть защищены от таких злых влияний с помощью какого-то специального устройства и ритуала. Д-р Фрейзер собрал в "*Золотой ветви*", i. 304 и далее, несколько примеров из жизни диких племен и из греческой практики. Поскольку мы имеем дело только с Римом, мы можем довольствоваться параллелью из-под пера римского историка, которую, как оказалось, доктор Фрейзер не упомянул. Ливий рассказывает, что в Македонии весной перед походом все войско располагалось между отрубленными конечностями собаки (xl. 6 init.). Это отличается от итальянского плана только методом, а не принципом: цель в каждом случае - подвергнуть всю армию без исключения благотворному влиянию жертвы: но в Македонии она проходит между двумя частями убитой жертвы, а в Италии живые жертвы обходят армию, а затем приносятся в жертву. То, что каждая римская армия подвергалась такой люстрации, почти несомненно (*Dict. Ant.*, vol. ii. 102): фактически слово *lustratio* стало означать смотр войск по этой причине, без религиозного значения: так, по крайней мере, мы привыкли воспринимать выражение, которое Цицерон использует о своей армии в Киликии: "*exercitum lustravi*" (*Att.* v. 20. 2). Даже флоты подвергались тому же процессу: в Livy xxix. 27 мы имеем молитву, обращенную Сципионом к морским божествам перед отплытием в Африку, которая может напомнить нам о молитвах, использовавшихся во время люстрации людей в Игувиуме.

Кроме того, в это же время, весной, перед началом сезона вооружений, все принадлежности армии "очищались" - кони, оружие и трубы. Так, по крайней мере, следует из того факта, что в древнейшем религиозном календаре в конце февраля был праздник под названием

Эквиррия, а 14 марта после него - другой с таким же названием; хотя истинное значение этого слова было утрачено в более поздние времена, на это объяснение наталкивают даты, а также место, то есть *Campus Martius*. (Если он был затоплен, то проходил на холме Келиан). Подробности праздника, который, должно быть, включал в себя скачки, к сожалению, утеряны. Эквиррия 14 марта, похоже, соответствует любопытному обряду, дата которого - 15 октября, то есть после сезона оружия; в этот день в *Campus Martius* проводились гонки на колесницах на двух лошадях, и ближняя лошадь победившей колесницы приносилась в жертву Марсу, с особым ритуалом после заклания. Заманчиво отнести этот обряд к люстрации лошадей после их возвращения из похода: но и здесь подробности настоящей люстрации отсутствуют. Возможно, первоначально это был, как предполагает Виссова, катарсический обряд, очищающий армию от следов кровопролития (ср. *G. B. i. 332* и далее); кровь принесенной в жертву лошади позволялось капать на священный очаг Регии, и вполне вероятно, что она использовалась при приготовлении некоторых священных пирогов (*mola salsa*), обладающих большой катарсической силой. Но примечательно, что этот обряд не был включен в число праздников древнего календаря: мы знаем о нем только из других источников. Я склонен рискнуть предположить, что он относится к тому типу церемоний, который не желали признавать первые понтификальные законодатели; их усилия, как мне кажется, должны были быть направлены на то, чтобы сделать богослужение народа как можно более чистым и упорядоченным.^[126]

Старый календарь также предоставляет убедительные доказательства того, что оружие и трубы воинов люстрировались как до, так и после кампании. 19 марта, называемое *Квинкватрус*, потому что это был пятый день после ид, *ancilia*, или щиты военных жрецов Марса, были очищены таким образом; и можно предположить, что они обозначали оружие сражающихся мужчин в целом. Ведь 19 октября мы встречаем праздник Армилистриум, который рассказывает свою собственную историю. В этот день, кажется, ясно, что люстрировали и арма, и *ancilia*, и что салийцы с этой целью обошли вооруженное воинство в месте, названном тем же именем, что и обряд, в *Circus maximus* или около него (Varro, *L.L. 6. 22*: ср. 5. 153). Опять же, 23 марта отмечено в календаре как *Tubilustrium*; и хотя старые объяснения ограничивают эти *трубы теми*, что использовались в *сакресе*, я, вместе с Виссовой, полагаю, что в них входили трубы воинства.^[127]

Наконец, мы можем полагать, что армия очищалась от следов кровопролития после возвращения из похода, подобно тому, как еврейские воины и их пленники очищались перед возвращением в лагерь после битвы (Числ. xxi. 19). Я только что высказал предположение, что жертвоприношение октябрьского коня, возможно, изначально преследовало эту цель. Но в римском понтификальном праве идея о запятнанности кровопролития прослеживается лишь слабо, как и в гомеровских поэмах (Farnell, *Evolution*, p. 133); и единственный отчетливый след, который я могу найти в отношении армии, - это заявление Феста о том, что солдаты, следовавшие за генеральской машиной во время триумфа, носили лавровые венки "*ut quasi purgati a caede humana intrarent urbem*" (Fest. 117). Лавр был мощным чистящим средством от такой порчи.

Теперь я вкратце рассказал о наиболее примечательных примерах характерного типа люстрации в Италии и особенно в Риме, и мне остается лишь в общих чертах подвести итог тому, о чем я говорил. Мы начали с идеи очищения, которые были характерны для итальянцев и других примитивных народов и которые оставили следы то тут, то там в общественных и частных ритуалах римлян, но без проявления какой-либо большой жизненной силы, такой, которая позволила бы им развиваться в вопросы религиозного или этического значения в римской жизни. Затем мы увидели, как природа итальянского полуострова на заре

цивилизации и всеобщая вера в мир духов, обитающих в горах и лесах, заставили раннего латинского земледельца провести четко определенную границу между отвоеванной им землей и лесом за ней, в пределах которой он, его семья и дружественные духи или божества могли быть в мире; и как он стремился сделать эту границу непроницаемой для враждебных духов за ее пределами с помощью ежегодной церемонии, состоящей из процессии вокруг нее с жертвами для жертвоприношения. Затем мы увидели, как эта же практика была сохранена на службе государства и применялась к основанию города, к его земле, к контуру его стен, к его людям в виде мужчин, способных носить оружие, к лошадям, оружию и трубам этого войска.

В заключение я должен задать вопрос, имел ли этот впечатляющий ритуал *lustratio* какое-либо религиозное или моральное значение для римского народа. Несомненно, идея, лежавшая в его основе, - защита города и его жителей от враждебных духов или чужих богов - исчезла из римского сознания в ранний период среди правящих и более образованных классов. Только в одном месте, насколько мне известно, мы можем обнаружить его сохранение, а именно в упорстве понтификов, отказывающихся принимать новых богов в священный круг *помериума*; они могли быть приняты в общество римских божеств, но должны были быть поселены в храмах, расположенных *за пределами* этой границы. Но уже во время второй Пунической войны это старое правило стало нарушаться, и в 205 году до н. э. даже мистический камень фригийской *Magna Mater* был внесен в *помериум* и установлен в самом центре города на Палатине. И с этого времени, какими бы ни были представления о подобных вещах у невежественного латинского населения, старые идеи, несомненно, полностью исчезли из умов тех, кто отвечал за государство и его религию.

Была ли какая-либо трансформация этих идей в религиозные убеждения, которые могли бы помочь государству или человеку в изменениях и шансах этой земной жизни? Ответ на этот вопрос - категорически отрицательный. Духовную помощь, в которой они нуждались, они искали и получали в новых и чужих обрядах; их собственные торжественные процессии были достопримечательностями, на которые можно было смотреть, и не более того. *Lustratio* так и не приобрела в языческой Италии этического значения, как это в некоторой степени сделал катарсис в Греции.^[128] И объяснение этому простое: на очень ранней стадии государство взяло верх над личностью, а государственная религия уничтожила все зародыши индивидуальной религиозной совести. Даже в культе Юпитера, где можно было бы искать этическое значение, это было так; "мы молимся Юпитеру, - говорит Цицерон, - не для того, чтобы он сделал нас хорошими, а чтобы дал нам материальные блага".^[129]

Но, как бы бессмысленны они ни были, величественные процессии остались, и на них с гордостью мог смотреть патриотичный римлянин на протяжении всего периода империи. Затем Римская церковь с характерной ловкостью приспособила их к своему ритуалу и придала им новый смысл; и католический священник до сих пор водит свою паству по полям с молитвами *Litania major* на Рогационной неделе, не только побивая границы, как мы все еще делаем в Оксфорде в День Вознесения, но и прося благословения на посевы и стада, и упрекая гнев Всевышнего.

ОКСФОРД

НАПЕЧАТАНО В КЛАРЕНДОНСКОМ ИЗДАТЕЛЬСТВЕ
ГОРАЦИЕМ ХАРТОМ, М.А.
ПЕЧАТНИК УНИВЕРСИТЕТА

ОШИБКА

Автор первой лекции, находясь за пределами Англии, не смог исправить гранки; необходимо внести следующие исправления: -

Страница	10	строка 11,	для produce in <i>читайте</i> produce on
"	14	строка 6,	для каирского <i>читайте</i> каверна
"	16	7 строка,	для palus <i>читайте</i> palm
"	27	24 строка,	для act <i>читайте</i> art
"	28	строки 11, 13,	for by its ... feature <i>read</i> by ... features
"	40	строка 1,	for in <i>read</i> on

Антропология и классика.

ССЫЛКИ:

[1] Я могу сослаться на мою предстоящую публикацию, *Scripta Minoa*, Clarendon Press, Oxford.

[2] Exemples de figures dégénérées et stylisées à l'époque du Renne." (*Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, 1906. Compte Rendu, t. i, pp. 394 seqq.).

[3] Эволюция парного искусства пещер века Ренна" (*C.r. du Congrès d'Anthropologie, etc.*, 1906, t. i, pp. 367 seqq.). [Рис. 3](#) взят из него (p. 370, Fig. 120).

[4] E. Cartailhac et l'Abbé H. Breuil, "Les peintures et gravures murales des Cavernes Pyrénéennes, II. Marsoulas. *Anthropologie*, xvi (1905), pp. 431 seqq. [Рис. 4](#) взят с p. 438, рис. 8.

[5] Alcalde del Rio, *Las Pinturas y Grabados de las Cavernas prehistóricas de la Provincia de Santander*, 1906. [Рис. 5](#) взят из *Anthropologie*, xvii (1906), p. 145, Fig. 3.

[6] E. Piette, "Les Écritures de l'Âge glyptique. *Anthropologie*, xvi, p. 8, Fig. 9.

[7] *Reliquiae Aquitanicae*, B, Pl. XXVI, рис. 10.

[8] Op. cit., p. 9.

[9] См. R. Verneau, "L'Anthropologie des Grottes de Grimaldi. (*Congrès International d'Anthropologie, etc.*, 1906, pp. 114 seqq.).

[10] Capitan, Breuil et Peyrony, 'Figures anthropomorphes ou humaines de la Caverne des Combarelles.' *Congrès International d'Anthropologie, etc.*, 1906, pp. 408 seqq. (См. с. 411, рис. 149.)

- [11] Возможно, стоит высказать предположение, что эти антропоморфные фигуры с их звериными мордами в некоторых случаях могут быть карикатурами на низкий негроидный элемент населения - "людей Гримальди" доктора Верно - с их заметно проточенными челюстями и широкими ноздрями, сделанными руками "людей Кроманьона".
- [12] *Anthropologie*, xv (1904), p. 638.
- [13] *Годовой отчет Бюро этнологии*, 1879-80, с. 312.
- [14] Cp. Lucretius, v. 1030, 1031 "ipsa videtur Protrahere ad gestum pueros infantia linguae".
- [15] Для дыма то же самое, но волнистое. Знак также используется для огня.
- [16] Гаррик Мэллери.
- [17] E. Piette, "Les Galets Coloris de Mas d'Azil" (*Anthropologie*, vii, pp. 386 seqq.), и "Les Écritures de l'Âge glyptique" (op. cit., xvi, pp. 1 seqq.).
- [18] *Anthropologie*, t. xiv (1905), pp. 655 seqq.
- [19] Ed. 1672, p. 125. A.
- [20] Scheffer, op. cit. p. 129 - см. рис.
- [21] P. J. von Strahlenberg, *Description of the North and Eastern Parts of Europe and Asia* (English Edition, 1738, Table VII).
- [22] Cp, в частности, A. E. Holmberg, *Scandnaviens Hällristningar* (1848) (который ошибочно отнес их к периоду викингов); Hildebrand, "Forsök till Förklaring ofver Hällristningar" (*Antiquarisk Tidskrift för Sverige*, ii); Montelius, "Sur les Sculptures de Rochers de la Suède," *Compte rendu du Congrès d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, Stockholm, 1874, pp. 453 и далее; Н. Г. Брузелиус, "Sur les rochers sculptés découverts en Scanie" (ibid, pp. 475 seqq.).
- [23] *C.r. Congrès, etc.*, Stockholm, vol. i, p. 466, Fig. 22.
- [24] Sir J. G. Simpson, *British Archaic Sculpturing*, Plates XXXIV, XXXV.
- [25] Op. cit., Pl. XXVII.
- [26] О тумулах и камнях с надписями в Нью-Грейндж, "Даут и Ноут", стр. 32 и далее. (Перевод Академии Р. И., 1892.)
- [27] Capitan, Breuil et Charbonneau-Lassay, "Les Rochers gravés de Vendée" (*Bull.*, 1904, *Acad. Inscript. Paris*); и см. E. Cartailhac, *Anthropologie*, xvi, pp. 192, 193, который склонен отнести группу памятников, с которыми авторы сравнивают камни Вандеи, к неолитическому периоду.
- [28] См. Коффи (указ. соч., с. 33, рис. 24), который первым указал на аналогию с Нью-Грейнджем. Сравните другую скульптурную плиту того же дольмена, воспроизведенную Д. А. Морисе (*Étude sur le Manné Lud*, Vannes, 1864, Plates VII-IX). Аналогичные знаки "корабля" встречаются на плитах Майн Драйна.
- [29] Ricardo Severo, "As Necropoles Dolmenicas di Traz-os-Montes" (*Portugalia* t. i. Oporto, 1903).
- [30] Don Manuel de Góngora y Martinez, *Antigüedades prehistóricas de Andalucía*, pp. 64 seqq.

- [31] Среди недавних вкладов в наши знания об этой североафриканской группе можно упомянуть Г. Б. М. Фламанд, "Les Pierres Écrites (Hadjrat Mektoubat) du Nord d'Afrique et spécialement de la région d'In-Salah" (*Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, Paris, 1900).
- [32] S. Berthelot, *Bull. de la Soc. Géogr. de Paris*, 1875.
- [33] Впервые они были упомянуты около 1650 года П. Джоффредо в книге "История морских Альп" (P. Gioffredo, *Storia delle Alpi Marittime*).
- [34] *Маравильи* были впервые научно описаны г-ном Ф. Г. С. Моггриджем (*Trans. of Congress of Preh. Arch.* 1868, pp. 309 seqq.). См. также L. Clugnet, *Matériaux*, xii. 1877, pp. 379 seqq.; Issel, *Bull. di Pal. It.*, 1901.
- [35] К. Бикнелл, *Доисторические наскальные рисунки в итальянских Приморских Альпах*, Бордигера, 1902 и 1903.
- [36] Я посетил это место в 1893 году под руководством падре Амерано из Финалмарины.
- [37] См. мои заметки в "*Athenaeum*" от 18 декабря 1897 года.
- [38] C. Bicknell, op. cit., pp. 38, 39.
- [39] *Ilios*, Whorl No. 1983.
- [40] Профессор Сейс, однако, в *Ilios*, p. 696, отмечает возможность того, что такие надписи, как *go-go-ti-re*, "могут быть предназначены для украшения".
- [41] *Primitive Secret Societies*, Macmillan, 1908.
- [42] *Theog.* 681.
- [43] Wallis, *The Advance of our West African Empire*, p. 239.
- [44] Cp. Dieterich, *Archiv für Relig. Wiss.*, xi, p. 173.
- [45] *Soph. Ant.* 965.
- [46] Eumelus, cp. *Schol. Il. Z.* 131.
- [47] *Британская Центральная Африка*, с. 439.
- [48] Cp. Du Chaillu, *A Journey to Ashongo Land*, p. 52.
- [49] Alldridge, *The Sherbro and its Hinterland*, pp. 153 ff.
- [50] Плат. (*Rep.* 565 d). Cp. De Visser, *Nicht-menschengestaltige Götter*, p. 46.
- [51] *Theog.* 386 ff.
- [52] Dionys. Hal. *Antiq.* i. 71.
- [53] Plut. *Num.* 15.
- [54] См. "*Фольклор*", xv. 304.
- [55] Согласно "Белой книге Папуа" за 1907 год, содержащей отчет губернатора федеральному правительству, единственное убийство белого человека, совершенное в

прошлом году, было вызвано желанием получить это лекарство. Туземец по имени Харики построил новый дом и пожелал сделать его прочным и покрасить смесью красной глины и кокосового масла. Для этого, видимо, требовалось специальное лекарство, и, чтобы оно было как можно более сильным, Харики решил получить его от белого человека. Он получил его, убив рыночного садовника по имени Уивер, с которым был в довольно дружеских отношениях. И действительно, когда лекарство было получено, Харики и его друзья "принялись под руководством одного из них, искусного в чарах", возвращать Уивера к жизни. Они начали с ног и, по их словам, преуспели в оживлении всей нижней части тела; но в груди была большая рана, которую они не могли пройти. В конце концов они спрятали труп и сделали так, чтобы казалось, что его съели аллигаторы.

[56] Форбас, будучи самым сильным из флегийцев, был избран их царем. Он жил под дубом, боролся со всеми желающими и вешал их головы на дуб. Керкион (et. *quercus*?) из Элевсиса делал то же самое. Так же поступал и Ойномаос. Женихи его дочери вызывали его на гонки на колесницах; он вешал головы тех, кого побеждал. Пелопс, победив его, убил его и забрал царство. Видимо, рука дочери унесла с собой царство, так как дочь Зевса в "*Птицах*" - Басилея, "Царственная". Кикнос сделал пирамиду из черепов. Остальные убивали своих соперников различными способами.

[57] *Theog.* 485 и далее. Ср. 690, где Зевс сражается с громом в качестве своего оружия; также 853 и далее, где он сокрушает Тифея, который "стал бы царем над смертными и бессмертными, но Зевс увидел его и использовал гром".

[58] Таким образом, в нашей современной версии "*Теогонии*" Зевс вовсе не проглочен: проглочен только камень. А когда он появляется вновь, Зевс устанавливает его как знак в Пифо. Комментарии вряд ли нужны. Никто не предполагает, что сюжеты "*Теогонии*" дошли до нас в первоизданном виде. По всей книге заметны "контаминация" и "примирение".

[59] Paus. x. 24, 5; ср. ix. 2, 7 и примечание Фрейзера.

[60]

ὄρσει νεογίλου παιδὸς αὐτῇν μαίης ἐν κόλπῳ κεκληγότος ἀμφὶ γάλακτι (*Lithica*, 360-99).

[61] Ср. Spencer and Gillen, *Central Australia*, p. 337. Несколько случаев приведены в Dieterich, *Muttererde*, pp. 20 f. Это поверье очень широко распространено.

[62] Preuss, in *Archiv für Rel. Wiss.*, xi. 576.

[63] Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, pp. 371, 533 ff., 546.

[64] Музы были дочерьми Мнемосины: но кто был их отцом?

[65] Schol. *Od.* xix. 163.

[66] *Fr.* 64 (Didot).

[67] *Fr.* 25 (Didot).

[68] Plut. *De Plac. Phil.* v. 19 (Ritter and Preller, 7th ed., 16).

[69] Euseb. *Praep. Ev.* i. 8 (R. P. 16).

[70] Plut. *Symp. Quaest.* viii. 8. 4 (R. P. 16).

[71] Гиппократ, περὶ φύσιος παιδίου (ed. Kuhn, Leipzig, 1825, p. 391).

[72] Ипполит, *Ref. Haer.* i. 9 (R. P. 171).

[73] Геродот, ii. 143.

[74] Геродот ii. 10-11.

[75] Геродот ii. 12.

[76] Геродот v. 9.

[77] Эсхил, *φρ.* 177.

[78] *Fr.* 183.

[79] *Suppl.* 286.

[80] *Fr.* 303.

[81] *Fr.* 290.

[82] *P. V.* 808.

[83] *Fr.* 178.

[84] *Suppl.* 287.

[85] *P. V.* 723.

[86] Сравните *μύρμηκες* в *P. V.* 453 с *Hes. Fr.* 64, об аборигенах Эгины, и с Лукрецием v. 790 и далее.

[87] *Persae*, 181 ff.

[88] *Suppl.* 234 ff.

[89] *Suppl.* 287-8.

[90] *Suppl.* 241-3.

[91] *Suppl.* 244-5.

[92] *Suppl.* 279 и далее.

[93] viii. 144 αὔτις δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεὰ τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι.

[94] *Religion and Conscience in Ancient Egypt*, pp. 18-20.

[95] Herodotus iv. 23 ἄνθρωποι λεγόμενοι εἶναι (1) πάντες φαλακροὶ ἐκ γενετῆς γινόμενοι, καὶ ἔρσενες καὶ φήλεια ὁμοίως, καὶ γένεια ἔχροντες μεγάλα, (2) φονὴν δὲ ἰδίης ἰέντες, (3) ἐσθῆτι δὲ χρεώμενοι Σκυθικῇ, (4) ζῆντες δὲ ἀπὸ δένδρεον. Точно такой же ряд противопоставлений следует в следующем предложении, о дереве *Ποντικόν*.

[96] Геродот vii. 183.

[97] Геродот vii. 181.

[98] Геродот iv. 110.

[99] Фраза Геродота i. 105, если ее толковать строго, означает, что скифы *Σκιφῆς* сами страдали от этого недостатка и называли его причиной ту историю, которую он приводит.

[100] Гиппократ, *περὶ τῆς νόσου* (ed. Kuhn, Leipzig, p. 561), ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτέωδοκεῖ ταῦτα τὰ πάθεα θεῶν εἶναι καὶ τᾶλλα πάντα, καὶ οὐδὲν ἕτερος ἑτέρου θειότερος οὐδὲ ἀνθρωπίνωτερον, ἀλλὰ πάντα θεῶν ἕκαστον καὶ ἔχει φύσιν τῶν τοιούτων, καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται.

[101] Herodotus v. 9.

[102] Murray, *The Rise of the Greek Epic*, p. 69.

[103] Египет, конечно, многое сделал в этом направлении при самых ранних династиях.

[104] Гиппократ, *περὶ Ἀέρων* (ed. Kuhn), p. 551.

[105] Гиппократ, *περὶ Ἀέρων* (ed. Kuhn), p. 550.

[106] Diogenes Laertius ii. 16 (R. P. 169).

[107] Simpl. in *Arist. Phys.* fol. 6 (R. P. 170).

[108] Choerilus - единственный ранний авторитет для теории, критикуемой Hdt. iii. 115, что Эридан находится в Германии. Serv. ad Virg. G. i. 482 "Thesias (Ctesias) hunc (Eridanum) in Media esse, Choerilus in Germania, in quo flumine Edion (Phaethon) extinctus est. Fr. 13 (Didot). Choerilus fr. 3 (Didot):

μηλονόμοι δὲ Σάκαι, γενεῇ Σκύθαι, αὐτὰρ ἔναιον Ἀσίδα πυροφόρον, νομάδων γε μὲν ἦσαν ἀποικοὶ ἀνθρώπων νομίμων.

[109] Фрагмент 189 ἀλλ' ἡ ππάκης βρωτῆρες εὖνομοι Σκύται. Фрагмент 184:

ἔπειτα δ' ἦξει δῆμον ἐνδικώτατον ... ἀπάντων καὶ φιλοξενώτατον Γαβίου, ἵν' οὔτ' ἄροτρον οὔτε γατόμος τέμνει δίκελλ' ἄρουραν, ἀλλ' αὐτόσποροι γύαι φέρουσι βίοντον ἄφθονον βρότοις.

[110] Plato, *Rep.* 370-2.

[111] Plato, *Rep.* 373.

[112] Гораздо более явным и подробным является сравнительное изучение чужих обычаев, которое *лежит в основе* сократовской доктрины в "*Законах*". Здесь присутствуют все основные примеры пятого века: сарматы (804 E), амазонки (806 A), фракийцы (805 D) и т. п., бок о бок со спартамцами и критянами, персами, египтянами и финикийцами (750 C). Но антропологическая основа мысли четвертого века - это отдельная тема, которая потребует целой главы.

[113] Hdt. i. 59.

[114] P. Ure, *Journ. Hell. Studies*, xxvi. pp. 134 ff.

[115] *Aen.* i. 607 foll. Cp. *Aen.* iii. 429-

Praestat Trinacrii metas lustrare Pachyni Cessantem, longos et circumflectere cursus:

где медленное движение и круговой путь *lustratio* в сознании поэта.

[116] Marquardt, *Staatsverwaltung*, iii. p. 175. Cp. Serv. *Aen.* iii. 67, и Virg. *Aen.* vi. 229.

[117] Железо было запрещено в роще Деа Дия: но у Братьев Арвалов была система *пиакеры*, позволявшая им использовать его для обрезки и т. д., когда это было необходимо -Henzen, *Acta Fratr. Arv.* 22.

[118] Serv. Aen. i. 136, x. 32, xi. 842.

[119] Cato R. R. 139, 140; Henzen, *Acta Fratr. Arv.* 136 foll.: ср. Овидий, *Fasti* iv. 749 foll.

[120] Это мой собственный вывод из языка Катона в главах 83 и 141. Когда скот находится в лесу, за него читается особая молитва: см. гл. 83. Слово *ager* вряд ли можно отнести к лесу, в котором летом кормились стада; а в мае, когда происходила *lustratio agri*, они уже уходили с зимнего пастбища. В формуле этой *lustratio* (141) Катон действительно включает *пасторов* и *ресуа*; но они не являются самыми заметными объектами молитвы, и я склонен думать, что они упоминаются только как принадлежащие ферме, хотя и не находящиеся в данный момент в ее священной границе.

[121] Плин. N. H. xvii. 266, xxviii. 78.

[122] *Relig. u. Kultus*, p. 130.

[123] Varro, L. L. v. 143; Serv. Aen. v. 755 (из Катона); Plut. *Romulus* x.

[124] Bücheler, *Umbrica*, p. 42 foll.

[125] Bücheler, *Umbrica*, p. 84 foll.

[126] Возможно, и борьба за лошадиную голову между двумя группами населения была в их глазах предосудительной.

[127] *Relig. u. Kultus*, p. 131. В тот же день было совершено жертвоприношение этому fortis dea, несомненно, Нерио, который в каком-то неизвестном смысле был супругом Марса (Овидий, *Fasti* iii. 849).

[128] Farnell, *Evolution of Religion*, p. 136.

[129] *De Nat. Deorum*, ii. 36. 82.

Примечание транскриптора:

Неопределенные или устаревшие написания или древние слова не исправлены.

Иллюстрации перемещены так, чтобы они не разбивали абзацы и находились рядом с текстом, который они иллюстрируют.

Сноски перенесены в конец текста и снабжены гиперссылками.

Пунктуационные ошибки и непоследовательная расстановка дефисов не были исправлены.

Типографские ошибки были исправлены, но другие отклонения в орфографии и пунктуации остались без изменений.

Изображение обложки было разработано транскриптором и является общественным достоянием.